

METAFISICA

22
ENSAYO

POR

D. Federico de Castro y Fernández

CATEDRÁTICO DE ESTA ASIGNATURA

en la Universidad de Sevilla

TOMO II

ANÁLISIS

SEVILLA

Imp. de Gironés y Orduña, Lagar 3.

1890

~~~~~  
Es propiedad de su autor, que  
se reserva todos los derechos.

Queda hecho el depósito exi-  
gido por la Ley.  
~~~~~

METAFÍSICA

ENSAYO

ANÁLISIS

I

Tránsito de la Propedéutica á la ciencia analítica.
— *Exigencia del conocimiento racional que aquélla no puede satisfacer.* — *Límites de ésta.* — La consideración de la deficiencia de nuestro conocimiento actual nos ha llevado á trazarnos el ideal de la ciencia, lo que la ciencia deberá ser para merecer este nombre, lo que nos vemos obligados á pensar de la ciencia, que en esto consiste el carácter de generalidad y de necesidad de la idea; pero esta ciencia meramente ideada no es la ciencia real, aunque en algún modo nos la anticipe como en perspectiva y á distancia. Queda, pues, pendiente la contestación á la pregunta ¿tenemos algún conocimiento que reúna las condiciones de científico?, es decir, ¿hay algún

objeto presente á nosotros como tal objeto (no solamente en el pensamiento que de él tengamos) con relación tan esencial, que sea uno con nosotros (cuanto cabe en conocer) antes y sobre y manteniendo esta unidad en la misma determinación subordinada de sujeto á objeto, no siendo aquél sino el sér mismo en cuanto presencia, y éste el sér mismo en cuanto es presente, en cuya presencia afirmamos la verdad del conocimiento, esto es, que lo conocido es lo mismo que se conoce, pues no se da ni puede darse, ni concebimos otro sujeto de aquel objeto, ni otro objeto de tal sujeto en plena relación, en conciencia? Si tal relación se diera en nosotros ella constituiría nuestra ciencia, ciencia de que seríamos testigos, tan real y verdadera como nosotros mismos, universal y eterna respecto á nuestros estados temporales, regla y criterio de ellos, susceptible en su interioridad de demostración y construcción para nosotros que la vemos, é infalible en sus límites, mientras no ampliemos, limitemos ó troquemos sus enseñanzas.

Si la ciencia es relación esencial entre el que conoce y lo conocido debe en primer lugar aplicarse todo el concepto de la ciencia al que conoce, sin lo cual no tendría aquella esencial unidad en su primer término, ni tampoco en su relación con el segundo, pues si buscamos un objeto de la ciencia, ¿qué objeto más inmediato que el sujeto mismo? «en lo que está el valor

esencial de la conciencia como, en sus límites, el primer propio término de la ciencia en todo su concepto.» «Yo ó el Yo (el sér que se sabe, el sér de conciencia), que para el distraído en el relativo indefinido pensar es como un lugar común ó nombre abstracto insignificante sin *sabido* contenido, si no lo recibe de las relaciones, es para el atento una unidad racional y la propia que se sabe—con infinito contenido—en el todo inmediato y en la razón supuesta del todo y objeto en sí ó del sér y las propiedades, ó de la unidad y de la distincion sistemáticamente....» «pudiendo de aquí en uno y el propio conocimiento, pensar también la ciencia y proponérmela no como hallada y tomada de tercer objeto en relación, sino como en el mismo que se piensa y que se sabe y en esta idea como su fin de razón.» «Así una vez en nuestra atención inmediata y en el concepto de la ciencia y distinguiendo lo propiamente conocido de lo sólo pensado y supuesto, á saber, *para la debida indagación*, los argumentos entonces del Entendimiento discursivo, en el pensar indefinido ó en la distracción sensible, se disipan fácilmente como impertinentes al estado presente del conocimiento, partiendo como parten todos de presunciones, que ni están en el orden del pensamiento, ni tocan al Principio de la Conciencia en el inmediato objeto y contenido mientras atendemos á él; ni prejuzgan válidamente é impiden el principio del conocimiento científico.» La propedéutica, mostrándonos lo que estamos obligados á pensar (queramos ó nó) nos deja en los umbrales de la ciencia, mas no nos testifica de la verdad objetiva de lo pensado, no es ciencia todavía. El análisis, al mostrarnos lo que en nosotros es, añade á aquella condición la de la verdad del conocimiento de que somos testigos; es ya ciencia, pero sólo la ciencia para nosotros, no la ciencia en su entero sentido de tal. En esta transición crítica del pen-

samiento común al científico debemos atender á alcanzar «tal orden y hábito de vida en espíritu y ánimo, en inclinaciones, relaciones y todo el *gobierno interior*, que lleguemos á la debida proporción entre nuestro estado histórico y el determinado científico propuesto;» evitando igualmente la ideal presunción ó la pasiva impresionabilidad ante lo presente como lo mejor, sin más ya que *seguir la corriente*; debiendo, por el contrario, proponernos por ley de conducta estar y mantenernos siempre en propio conocimiento, no sólo en nuestra idea, sino en conciencia, esto es, el pensamiento con la cosa. Tal es el sentido que da la razón común á la frase *lo sé á ciencia cierta*, donde se notan al punto dos términos, el uno determinado simple, el conocimiento singular á que me refiero, el otro todo mi conocimiento como el fundamento que tengo para afirmarlo, concordando de modo que el primero no sea más que la determinación del segundo, el pensamiento total en cuanto en aquel tiempo cabe en relación con los anteriores y subsiguientes, mediante los que se hace efectivo y conscio para mí.

Preparación intelectual para el estudio de la Metafísica.—Es exigencia ineludible de la Filosofía, y en cumplirla consiste el oficio de filósofo, el mantenerse en unidad de conciencia, pues el que no se sabe de sí, ni puede entender lo que pregunta, ni comprender lo que se responde, vislumbrándolo á lo sumo á la luz crepuscular de ideas mal definidas en que se confunden las realidades y las sombras. Esta exigencia tan sencilla, que consiste en ser de hecho lo que somos por naturaleza, racio-

nales, se nos hace hoy difícil hasta el extremo de que varones eminentes y hasta reputadas escuelas filosóficas nieguen la posibilidad de alcanzarlo, pues el hábito que tenemos de vivir en pensamiento relativo lleva á hacer imaginar que nos está vedado salir de este género de conocimientos. No es, sin embargo, todo en el pensamiento relativo equivocación y límite; la verdad parcial que contiene tiende á completarse haciendo desaparecer cada vez más sus límites, mientras que éstos por su propia inanidad desaparecen. Así él mismo en lo que tiene de real ayuda, mientras nuestra buena naturaleza insta y obliga á que no podamos descansar en él. Esto debe animarnos á vencer la pereza, la distracción, la herrumbre de todos los extravíos y todas las desatenciones y deficiencias que obstruyen el recto camino del saber, sin desmayar por tropiezos ni caídas, antes sacando de ellos útil enseñanza para el trabajo futuro.

La humanidad se ha movido hasta hoy (en la segunda Edad subjetiva abstracta) con presentimiento racional entre términos relativos; pero no ha entrado en la totalidad de su propio pensamiento en toda su conciencia en vista objetiva de razón. Debemos, pues, restituírnos, á ley de filósofos, á nuestra entera razón y propiedad de racionales. Para ello, y pues en el común relativo pensar estamos en parte impedidos y menguados ó torcidos en esta racionalidad nuestra,

debemos procurar renacer enteramente en nuestro pensamiento para rehacerlo y enderezarlo, cosa en sí fácil y llana, pues no se trata de pensar más ni más alta y compuestamente, sino de pensar menos y siempre é inmediatamente con nuestro primer nativo pensamiento. Mas esto, fácil en sí y naturalísimo, se nos hace hoy difícil, pues que nuestro pensamiento hecho, nuestro es y apropiado con nosotros, y con esta propiedad habitual puede ser continuado á su modo y repugna nuestra restitución y regreso al principio. Por otra parte, alrededor nuestro en el pensar relativo que nos acompaña y que nos asimilamos, queramos ó nó, todo inclina hacia el pensar relativo, no hacia el propio libre pensar. Además, en nuestra vida individual histórica necesitamos tener siempre pensamiento hecho, y supuesto que no hay, cada vez y en cada caso, tiempo de rehacer, por lo cual lleva la delantera el pensamiento que tenemos hecho al libre y racional. Todas estas necesidades relativas y temporales nos dificultan grandemente en el movimiento de renacimiento que exige la restitución á la entera, libre y recta razón en nosotros. Vivimos como de prestado recogiendo pensamiento ajeno, usándolo y utilizándolo, pero sin poner en él nuestra propiedad con criterio y discernimiento para apropiárnoslo; usamos de nuestra razón, no la profesamos y cultivamos según ella noblemente. Mas esta dificultad, bien considerada, no es tan invencible como parece, porque nuestro pensamiento tiene en su propiedad misma una vitalidad y vital tendencia á la verdad, que es en *cualidad* superior infinitamente á todo temporal error ó torcimiento, y con la cual nos habla secretamente y nos advierte en medio del pensar torcido ó confuso. Y con esta su vitalidad nativa en la verdad nos basta poner las condiciones subjetivas y ser fieles á ellas para que nos acompañe al punto y fortifique y guíe con una fuerza que nos-

otros (el sujeto reflexivo en el tiempo) no le damos, sino que él (nuestro racional pensar) nos comunica. Porque él mismo se enlaza y sistematiza apenas le damos lugar en nosotros; y en este enlace delicado de un pensar recto con otro se encierra una fuerza superior que lucha y vence en nosotros mismos el enlace grosero y desigual del pensamiento temporal equivocado. Porque el pensamiento es tan libre en sí, que podemos caminar libremente en el recto pensar sin que el errado nos distraiga, si éste á lo menos se halla circunscrito á ciertas esferas ó á una parte práctica de la vida, si no le hemos dado por propia incultura la entera posesión nuestra con escéptica indiferencia hacia el noble ejercicio de la razón en nosotros. Ni aun en el pensar temporal y equivocado es todo error y enemiga de la verdad; hay mucho de recto pensamiento, pariente y amigo de la razón, y que comprimido y contrariado por el error añejo, la busca y aspira á ella. Basta, pues, que en la vida diaria descartemos y condenemos el pensamiento ocioso, el abiertamente subjetivo, vano y falso, para que la parte sana de aquél, recogiénola y enlazándola gradualmente en nosotros, se enlace con nuestra intención general filosófica, ó al menos no la contraríe. Resueltos á restituírnos en la reflexión al principio y como primera infancia de nuestro pensamiento, ó mejor á su estado natural primero, á su nativa genialidad y originalidad con sincera, leal y sistemática voluntad, sin consideración alguna á lo habitualmente y por relación sabido, sino por puro y principal motivo de las cosas en la naturaleza y nativa (divina) verdad de nuestro espíritu en su pensamiento y en su íntima conciencia, siempre presente, aun torcida y viciada por el sujeto en el tiempo, y considerando que el dicho estado puro, inocente en la verdad, en que ahora debemos revivir es en nosotros histórico, pero en un tiempo en

que no había aún en nosotros sujeto reflexivo sobre sí, supliendo á éste la educación relativa en que comenzamos á formar como se dice nuestro pensamiento, quedando aquel tiempo precioso perdido en lo más íntimo y propio (genial) para nosotros mismos; pero considerando también que el espíritu puede por reflexión racional restituirse y renacer en el principio natural de su pensamiento, no ya como histórico, que esto es imposible, sino en su racional verdad, en la unidad indivisa del pensamiento mismo, reflexionemos: que el estado primero á que debemos restituirnos y como renacer y revivir es estado propio y entero (de nativa pero inmediata verdad y claridad consigo) de todo y el mismo pensamiento, Yo en mi pensamiento, que lleva á su modo la verdad toda y el plan entero de actividad ulterior en fieles é imborrables lineamentos. Y una vez entero y total el pensamiento consigo en su pura reflexión es racional y legítima y de nosotros sabida la pregunta real, la de la verdad objetiva de lo pensado ó de la realidad de lo en nosotros (de propio testimonio) pensado como tal; mas antes de esto la pregunta ó la presunción de la realidad no es legítima ni racional, ni el sujeto que no se sabe de sí ni se entiende consigo puede saber lo que pregunta ni entender con toda claridad y seguridad la respuesta. Hasta hoy la humanidad ha vivido en la Filosofía en idea y presunción de la realidad objetiva; no vive ni piensa en ciencia real y racional de ella.

Preparación moral para el estudio de la Metafísica. — El estudio de la Metafísica no es más que la realización en la vida y en la esfera del conocimiento de la ingénita racionalidad humana. Su fin es la verdad. Y si consideramos la verdad como la

realización esencial del conocimiento y llamamos bien á la realización de lo que es esencial en tiempo y caso según la naturaleza misma de lo realizado, la efectuación de la verdad como un bien de la vida. Mas como todo bien debe efectuarse por sí mismo sin otra consideración más que la de porque es bueno, la voluntad en el estudio de que tratamos debe proponerse por único objetivo la verdad.

Antes de comenzar, y siempre que nos ocupemos de él, debemos preguntarnos, pues, si nos guía alguna preocupación, alguna solución preconcebida, si buscamos determinadas conclusiones, porque entonces no es la verdad la que nos guía ni la que pretendemos alcanzar, y por esta falsa dirección de nuestras facultades intelectuales podemos tomar por ella los prejuicios ó los errores de que venimos imbuidos. En este sentido adquieren entero valor la exigencia que hacía Bacon al filósofo de limpiar su espíritu de los ídolos del conocimiento, y la duda metódica de Descartes.

Una vez propuesta la verdad como fin de la voluntad, en su investigación metafísica debe el filósofo mantenerlo durante toda ella sin dejarlo debilitar por la pereza, el cansancio ó el desaliento que le produzcan ensayos frustrados una y otra vez.

Cada progreso en el conocimiento debe referirlo á la verdad entera, sin detenerse y quedarse como petrificado en ninguno de ellos, como si nada más hubiera que pensar ni saber. Con espíritu abierto á to-

das las direcciones, lo mismo á las amigas que á las contrarias, bien que para el verdadero filósofo no debe haber ninguna que pueda merecer este último dictado, no debe aceptar más que lo que haya pensado ordenadamente y en todas sus relaciones, viéndolo en sí mismo, no recibéndolo por autoridad ajena, bajo la que aun la ciencia misma no sería ciencia nuestra. Para prepararnos á este trabajo debemos conservar en la vida de relación una voluntad libre superior para las ideas como fin de vida con animación interior, sin lo que la indagación falta de calor decae, y en las relaciones históricas la impresionabilidad para las ideas como un bien total de la vida sobre la voluntad y fines temporales de ella, llevando nuestra vida entera de modo que no contraríe ni confunda en contrastes extremos la unidad consecuente del fin propuesto. Respecto de éste no debemos dirigir el estudio sólo á la producción inmediata en el tiempo, sino en primer lugar á aclarar, ordenar y afirmar gradualmente la conciencia y la razón, nativa sin duda en nosotros, pero que sin el propio estudio queda inculta ó desordenada y abstracta é ideal sin contenido, que es la presunción subjetiva en el pensamiento y la vida. De aquí que en el *contenido* debemos guardar la ley de estudiar en *vista y revista*, atendiendo y reatendiendo tanto al todo del asunto como al *dato* presente, caminando no sólo hacia adelante al modo del Entendimiento discursivo, que toma el conocimiento una vez formado por acabado y perfecto, lo que engendra la monotonía árida y pedantesca de todo escolasticismo, sino en progreso racional, donde cada paso en el discurso es á la vez un progreso en la idea del todo y su razón. Y á su vez en el *modo* guardar la ley de la acción y reacción del trabajo y del descanso, midiendo estos términos según el grado de las fuerzas alcanzadas, siendo estéril todo trabajo con esfuerzo des-

proporcionado no estando el hábito sistemático del pensamiento á disposición del sujeto cuando *quiere*, sino que pide una atención y régimen de toda la vida y dentro de ella una atención y régimen de vida para la ciencia.

Siendo el conocimiento, y por consiguiente la verdad, un bien humano que se da en el hombre con otros bienes, lo desnaturalizamos, y por consiguiente nos incapacitamos para alcanzarlo en cuanto lo separamos de ellos.

La pasión que turba el conocimiento, el desorden que lo extravía, el orgullo que nos endiosa, la presunción que nos hace sordos y nos aísla de las relaciones en que debemos desenvolvernó, el exagerado afán de novedad, el apego á lo antiguo, todo lo que puede turbar la vista serena del espíritu nos aleja del recto camino de la razón, metiéndonos en las del error, estrechas sendas sin salida. Aun el entregarnos exclusivamente al pensamiento viviendo en una vida meramente contemplativa es ajeno á la naturaleza de aquél, que sería luz sin objeto si no sirviera para alumbrar nuestros pasos en la tierra.

El filósofo no debe ser, por consiguiente, el hombre que se aísla, el excéntrico que se niega á toda relación, sino el que ve en todo las relaciones superiores, las declara y las practica, siendo modelo en sí mismo y ejemplo para todos de la armonía de la naturaleza humana, *sabio*.

Con lo cual no se dice que no debe recogerse en sí, especialmente á los principios, para no dejarse arrastrar por las encontradas corrientes de la historia, siendo juguete de las veleidades de la moda ó de las ligerezas de la opinión; sino que seguro en su conciencia y convencido de la rectitud de su voluntad debe llevar modesta y desinteresadamente, pero con fortaleza inquebrantable y siempre por buenos medios, la luz de la verdad, siempre dispuesto á rectificarla, pero sabiendo en caso necesario padecer y hasta morir por ella.

ANÁLISIS

II

La percepción Yo.

El conocimiento propio como nuestro primer conocimiento racional, punto de partida de la ciencia y principio de la ciencia de nosotros mismos.— Ningún objeto nos es inmediatamente presente, de ninguno tenemos propio conocimiento (*conciencia*) más que de nosotros mismos. Todos los demás no los conocemos sino en nuestro conocimiento de ellos, y dejan de ser para mí en cuanto yo dejo de conocerme, en cuanto dejo de estar en *mi conocimiento*. Es, por consiguiente, la vista de mí mismo, la intuición *Yo*, mi primer conocimiento racional.

Verdad es que ante mí creo ver otros objetos que me interesan á punto de hacer que temporalmente de mí propio me olvide; pero ¿qué son todas esas representaciones que tomo por realidades, aunque hasta ahora sin saber por qué, más que estados míos? Si yo dejara de ser, ellas dejarían de ser conmigo, al menos para mí. ¿Puedo yo asegurar que tengan otra realidad en sí que la que en mí tienen? El resultado de toda experimentación es enseñarme que las cosas no son como primero me aparecían; mas ¿qué mayor valor tiene esta segunda apariencia que la primera? El de estar más conforme con la naturaleza y las leyes de mi conocimiento, el de estar más conforme conmigo mismo. Si hubiera una realidad absolutamente distinta de mí, esa realidad pasaría para mí completamente desapercibida, sería para mí como si no fuera; y si de algún modo pudiera vislumbrarla no sería como la verdad, sino como la mentira. Verdadera ó falsa, ¿cómo la conozco? Como *otra*, como distinta de mí, con lo que ya queda dicho que necesito conocerme á mí primero. Mientras que la considero como estado, como consideración mía, mi certeza de ella es incontestable; mas cuando considero lo que es en sí, todo se me vuelven dudas y confusiones. ¿Con otros sentidos me parecería lo mismo? ¿Con otras facultades intelectuales la conocería del mismo modo! ¿Hay en ella algo independiente de mí, ó es un mero producto de mi propia actividad? La primera condición de mi conocimiento es que yo me conozca; sólo estando en mí, estándome presente, puedo conocer. Representaciones, imágenes, pensamientos, de continuo cambian y se suceden; sólo permanentemente quedo yo conmigo. Presente á mí, todo lo veo en mí; en cuanto me aparto, todo se borra y desaparece. De mí á otro siempre medio yo; de mí á mí nada media más que yo mismo. La percepción yo reúne todas las cualidades que hemos atribuido al pensa-

miento racional. Hallo que yo soy el que se piensa sin otro que me piense, ó piense de mí como yo, que soy el sujeto absoluto de mi conocimiento; pero no al modo como se entiende esta palabra en las escuelas, donde se piensa al sujeto como una especie de sér nudo, el sujeto acá las propiedades allá, sino como el que se sabe y se intima en sí, el que se está presente á sí siendo lo que es. Ni aun únicamente con esta propiedad de conocer, como si no fuera más ni otra cosa que sujeto de conocimiento, de donde procede la pregunta irracional de si tiene objeto el conocer, como si pudiera darse conocimiento sin *que* se conociera *vista* sin *objeto*, aunque este objeto sea la visión misma. Yo como sujeto me reconozco primeramente Yo, el que ve como tal entero, el que mira y se está presente. Hallo además que lo pensado por mí soy Yo mismo, que no puedo atender ni pensar de mí más que Yo mismo, que Yo soy el objeto absoluto de este mi conocimiento. Para ser conscio de mí no necesito referirme ni me refiero á otra cosa fuera ó sobre mí en alguna idea ó razón, la cual si la tengo sólo en mi testimonio en mí, la puedo hallar como relación mía, aunque esta relación sea la de subordinación á ella, sino que en absoluto y en principio me hallo de vista propia en vista de conciencia el conocimiento con la cosa. Hallo, por último, que yo respecto de mí no soy un sujeto cualquiera, un sujeto entre otros que se refiere á su objeto ahora ó luégo en tal ó cual determinada relación, dejando de referirse en las restantes, y asimismo que yo como objeto no soy tal objeto ni me doy en relación ó referencia inmediatamente á ningún otro más que á mí mismo. Y que en esta doble relación de mí á mí como sujeto y objeto, siendo yo el mismo como sujeto y como objeto, soy también el mismo en la relación, la identidad de mí conmigo. Bajo la unidad y la identidad del Yo veo la del Yo en cuanto

presencia y la del Yo en cuanto se está presente, la presencia real única verdadera de mí ante mí. Se da, pues, en esta vista primera del Yo todo el objeto para el sujeto y todo el sujeto para el objeto en la identidad sabida de ambos términos en cuanto presentes como siendo y sabiéndose uno mismo, la relación de ser idénticos para sí, el conocimiento racional.

La percepción Yo es la revelación primera y más íntima de mi personalidad racional, que es pensada antes y sobre toda determinación ulterior de ella. No es, pues, una idea (la idea de mí) lo que en mí hay de permanente y constante quitado todo lo individual y temporal (lo que en último término quedaría reducido á una vaga generalidad, á una concepción genérica vacía é interiormente insubsistente); porque ¿quién separa y de quién se separa esto individual y actual (todo lo que hay de bueno y de bello en nosotros), más que yo de mí mismo? ¿Y qué queda de mí quitando todo mi contenido? La idea de mí supone la percepción Yo, de qué no es en suma más que una abstracción lógica, aunque necesaria á la reflexión temporal del espíritu finito. La percepción Yo no equivale tampoco á un juicio que expresaría una relación mía (algo de mí no mi Yo). Cuando se ha creído poder traducirla por las proposiciones Yo soy cuerpo, Yo soy espíritu, Yo soy actividad, Yo soy individuo, se han afirmado prematuramente términos cuyo

valor para serme conocido lo he de conocer Yo en mi conocimiento, y que por la indeterminación en que se toman han precipitado á la Filosofía en pura relación ya materialista, ya espiritualista, asumiendo aquel de quien son y á quien se atribuyen estas propiedades en la propiedad que le es atribuida. Aun el juicio $Yo=Yo$, Yo soy Yo, supone la simple indivisa percepción Yo, en cuya unidad idéntica la identidad del sujeto y del atributo es vista y afirmada. Mucho menos puede decirse que la percepción Yo sea un conocimiento temporal que sólo adquiere en cuanto me experimento de acto á acto como enseñaba Kant. Porque ¿quién se experimenta, ante quién se experimenta, quién sabe y en dónde que yo soy el experimentante y el experimentado? Si yo no me conociera antes, en y sobre todo particular estado, ¿cómo sabría que estos estados eran míos? Me confundiría con cada uno de ellos naciendo y muriendo como un sér nuevo, sin que el que muriera supiera que es el que nació, ni el que nació que era el que acababa de morir. Por último, la percepción Yo no es la conclusión de un razonamiento que supondría que yo pusiera las premisas, hallara la relación entre ellas y dedujera una conclusión que se supondría puesta y sabida al afirmar la primera proposición. No hay operación lógica que no lleve implícito el juicio yo pensando,

yo conociendo, como éste la pura simple indivisa percepción Yo. Vistas parciales de ella estas operaciones sólo en ella tienen su verdad: el concepto como su vista total antes de toda distinción, el juicio como la relación constante de identidad interior, el razonamiento como la adecuada relación entre su unidad y su contenido. La percepción Yo contiene en su unidad indivisa el concepto, el juicio y el razonamiento; es el conocimiento uno, absoluto, entero de mí, una intuición pura ó racional.

Que para conocer *otro objeto* que yo es preciso conocerme á mí primero es cosa que para saberla reflexivamente bástame con atender á lo que digo. Los mismos positivistas se ven forzados á confesarlo. Stuart Mill demuestra que el veredicto de la conciencia es inapelable, porque el escéptico que lo negara negando todo conocimiento no negaría ninguno. Herbert Spencer asienta que «si la *conciencia* no es juez competente de la semejanza ó desemejanza de *sus estados* no es posible establecer esta compatibilidad que se encuentra en todos nuestros conocimientos y que constituye la Filosofía, y no es posible establecer tampoco la incompatibilidad por la que se puede probar únicamente la falsedad de una hipótesis filosófica ó de otra cualquiera,» exagerando esta opinión hasta concluir con sentido semi-fichtiano que la *realidad* no es más que *un modo de la conciencia*, razonando así: «el hombre vulgar cuando examina un objeto cree: no que lo que examina es una cosa que está en él, sino una cosa exterior á él; se figura que su conciencia se extiende al lugar mismo que ocupa el objeto; para él la apariencia y la realidad son la misma cosa: el metafísico está con-

vencido de que no puede conocer la realidad sino tan sólo la apariencia; deja, pues, ésta en la conciencia y la realidad fuera, pero continúa concibiendo esta realidad que deja fuera de la conciencia del mismo modo que el ignorante concibe la apariencia. Afirma que la realidad está fuera de la conciencia, mas no cesa de hablar de *realidad*, de esa realidad, como si fuera un conocimiento que pudiera adquirir fuera de la conciencia; parece haber olvidado que el concepto de realidad no puede ser sino un *modo* de la conciencia, la *persistencia* en la conciencia.» Lévale esto á inferir «que tenemos conciencia, aunque indefinida, de una *realidad absoluta superior á toda relación*, cuya idea indefinida es producida en nosotros por algo que sobrevive á todo cambio de relación, que la tenemos también de una realidad relativa que persiste en nosotros bajo diferentes formas, y por último, que no siendo posible el pensamiento más que bajo la forma de relación, la realidad relativa no puede ser concebida como tal sino en conexión con una realidad absoluta, y siendo la conexión de estas dos realidades persistente en la conciencia es tan real como los términos conexionados.» ¿Qué significa esto, salvo errores de concepto de que más adelante habremos de ocuparnos, sino que hay una realidad que conocemos como superior á la distinción de sujeto y objeto, incognoscible (como determinada) y bajo la que se da esta relación determinada de sujeto y objeto, realidad tan verdadera en su unidad como lo es en su distinción interior y sin la que esta distinción sería inconcebible? Bain afirma también «que somos incapaces de examinar la existencia de un mundo independiente de nuestro espíritu» y que «este acto envolvería una contradicción.» Por último, Lewes asienta que la conciencia no puede salir de su propia esfera y que todo criterio es necesariamente subjetivo, de lo que consecuentemente deduce que el criterio de

la verdad es la *impensabilidad* de su negación, la reducción del conocimiento á la fórmula $A=A$, por lo que la conciencia no es infalible sino cuando se reduce á proposiciones idénticas, con lo que determina además un carácter notabilísimo de los juicios de conciencia. La conciencia procede siempre de identidad en identidad, por más que al Entendimiento distraído pueda parecerle lo contrario. Tan juicio de identidad como $Yo=Yo$ son: $Yo=al\ Ser\ que\ soy$, $Yo\ sin\ mi\ cuerpo=mi\ espíritu$, $Yo\ como\ uno\ el\ mismo\ y\ todo\ respecto\ á\ mis\ estados\ interiores=al\ fundamento\ de\ ellos$. Pero la vieja herrumbre del Entendimiento distraído opondrá á esto: Yo no me estoy más presente que cualquier otro objeto; frecuentemente digo *no estoy en mí*, para saberme de mis estados necesito atender determinada-mente á ellos. Mas ¿quién, se le podría contestar, se desconoce ú olvida de sí? Yo soy, habrá que decir, el que me olvido ó desconozco. ¿Cómo noto mi olvido ó desconocimiento presente? Como los del que me sé el todo y el mismo en y de mis estados. Donde aun en mi desconocimiento temporal estoy todavía en mí y en mi conciencia y en ella hallo estos estados como del que soy con la seguridad de rehallarme en particular como soy y me sé en la unidad indivisa de mi sér. Lo que sucede es que bajo la atención total de la unidad de mi conciencia, en la que no cabe propiamente negación ni olvido, no consintiendo la conciencia ni formándose de elación ni relación á tiempo, que es donde cabe el olvido ó la memoria; necesito de la atención aplicada para conocerme en particular, siendo Yo uno con unidad racional, no con idéntica indistinta unidad, pues lo absoluto que soy lo soy interiormente en límites (no como lo absoluto mismo y en sí) y en en estos límites estoy en mí y me sé en cuanto atiando, por lo que puedo estarme presente en un tiempo y olvidado en otro, pero no de mí mismo ni de siempre, sino

en determinada parte y estado, y esto notándolo al punto ó luégo para volver en mi atención y conocimiento. La dificultad que acabamos de satisfacer y otras análogas no tienen otro fundamento que el del falso supuesto en que se basa la pregunta ¿no habiendo para mí otro conocimiento que el de lo determinado y relativo, cómo me conozco Yo? Como determinado y relativo, habrá que contestar. Pero es el caso que lo determinado no puede conocerse sino en lo determinante, ni lo relativo sino en lo absoluto, so pena de que careciendo de límites sean ellos mismos lo todo y lo absoluto. El hecho no tiene realidad alguna separado del que lo hace, en quien comienza y en quien concluye. Tomado aisladamente no es más que una abstracción sensible. ¿Dónde está la barrera que separa un hecho de otro dentro del hecho total humano? Y de otra parte, ¿dónde está el aislador entre lo potencial y lo efectivo, entre lo esencial y lo actual? Un análisis concienzudo nos conducirá á este resultado: no habiendo más que conocimientos relativos es igualmente imposible el conocimiento de lo relativo que el de lo absoluto; ó lo que es lo mismo: la hipótesis de la relatividad absoluta no puede sostenerse respecto del conocimiento. Tratándose de hechos lo más á que se podía llegar es á un hecho irreductible que se ha creído encontrar en la sensación ó en la idea; pero cuando se define al Yo por una sucesión de sensaciones ó pensamientos cabe siempre preguntar con Royer Collard: ¿y la primera sensación es sentida ó nó? Porque si no es sentida no hay sensación, y si lo es hay alguien que la sienta y que se distinga de ella; ó confesar noblemente con Stuard Mill «que nos encontramos reducidos á la alternativa de creer que el espíritu, el Yo, es algo diferente de la serie de sentimientos actuales ó posibles, ó caer en la paradoja de que lo que por hipótesis no es más que una serie de sentimientos puede

conocerse como serie.» Si nos decidiéramos por el segundo término de esta disyuntiva había que concluir con Bastián: «No pensamos nosotros, se piensa en nosotros: esto es evidente para todo el que atienda á lo que pasa en él.» Mas ¿quién es *éste*, qué sabe *éste* para quien es evidente que no es *él el que* piensa, ni cómo tengo *yo* esta evidencia sin pensar *yo* ni conocer? La sugestión escolástica de que tres siglos de continuado trabajo no han acabado de curar aún á la filosofía, confundiendo el concepto subjetivo parcial y temporal del entendimiento con la vista total y unitaria de la razón, incapacita todavía á los más para ver reflexivamente al Yo como sujeto-objeto (percepción absoluta de que su ingénita racionalidad les obliga, sin embargo, á dar de continuo testimonio), pensando, por el contrario, al Yo como un sujeto en oposición á un objeto, como una forma en oposición á una materia, como un espíritu en oposición á un cuerpo, como una representación en oposición á lo representado. De aquí que se piense que lo que el Yo ve inmediatamente en sí no es el Yo mismo, sino una cierta apariencia de él, una especie de Yo ilusorio tras el que se oculta el verdadero, ó más bien algo de incógnito que á la conciencia no le es dado penetrar. ¡Notable extravío del Entendimiento, que por desatención no ve lo que tiene delante de los ojos! ¡Admirable autoridad la de la Razón, que le obliga á declarar lo que en negar se empeña! Porque de una parte se asegura que no conozco más que esta representación, sensación, idea, juicio ó razonamiento, y de otra que yo me conozco como algo que no puedo conocer. Ni qué significa esto más que la incapacidad confesada del Entendimiento para pasar por sí de la apariencia á la realidad, y al mismo tiempo la necesidad ineludible de pasar, porque si no hubiera realidad no habría apariencia? De aquí que tenga que poner esta realidad, ya en el sujeto, ya en el

objeto, ya en la relación, que no siendo sin los otros, sino con los otros, tienen que negarse desde el punto que se aislan ellos. Pónela en el sujeto Schopenhauer, según el que no hay objeto sin sujeto, y para el cual el sujeto (el que lo conoce todo sin ser conocido de nadie) es el portador del mundo (*der Träger der Welt*). La materia, *esa mentira verdadera*, no es, según él, desde el principio al fin más que causalidad que no existe sino en el Entendimiento por el Entendimiento y para el Entendimiento. Cuando consideramos al mundo como exterior á nosotros nos parecemos al salvaje, que no se reconoce cuando se mira al espejo, y el Entendimiento mismo no es más que un fenómeno cerebral, que depende, por tanto, de nuestro cuerpo. La inteligencia, no consistiendo más que en representación y no pudiendo salir de ella, no puede llegar á la realidad; pero nuestro cuerpo nos es dado de dos maneras: como una representación, entre otras, sometida á las leyes objetivas, y *como lo que cada uno conoce inmediatamente y expresa con la palabra voluntad*. El acto voluntario y la acción del cuerpo no son dos estados que difieren objetivamente y están ligados por el vínculo de la causalidad, son la misma cosa ya dada en la representación intelectual, ya dada inmediatamente; el fondo de nuestro sér es la voluntad, su inmediata manifestación el cuerpo. Bien entendido que la voluntad de que aquí se habla no es la fuerza, abstracción hecha en el dominio de los hechos en que reinan las causas, sino *el concepto inmediato que cada uno reconoce en su propio individuo, sin ninguna forma ni aun la distinción entre sujeto y objeto en ella*. Así de que el conocimiento es representación, apariencia en la que el sujeto y el objeto no son más que dos términos aparentes, no relación real del sér para sér, Schopenhauer es llevado por una necesidad lógica, que no podía quedar oculta á su profundo espíritu, á reconocer

más allá del dominio de los hechos donde reinan las causas un concepto inmediato que cada cual rehalla en sí mismo sobre toda forma y aun sobre la distinción de sujeto y objeto que en él coinciden, y de esta manera ve sobre los conceptos parciales y relativos del Entendimiento el total y absoluto de la Razón. Pero influido por el prejuicio de la oposición infranqueable de sujeto y objeto halla esta unidad en la región de lo incognoscible como aquella primera posición por la que uno y otro se distinguen, que no puede caer bajo la conciencia como anterior que es y superior á ella. La voluntad sin opuesto tiene que ser necesariamente inconsciente; pero si obra porque es activa, si quiere porque es voluntad, este mundo que hace, esta apariencia en que se manifiesta es necesariamente imperfecto y malo; no es ella, y en lo tanto tiene que negarlo para volver á sí misma, y al negarlo negarse como poder activo, como voluntad, como sujeto de su actividad, como lo que es. Otro tanto había sucedido á Fichte poco antes. Si el conocimiento supone una identidad primitiva bajo de la que se dé una distinción (la de sujeto y objeto, la de Yo y no-Yo), uno y otro no son más que aspectos de una misma cosa, del Yo; el sujeto es el que al ponerse se pone como objeto, se pone frente á frente, se limita, y al limitarse se distingue, se conoce. No hay, pues, más realidad que la del sujeto absoluto; pero ésta, como tal, es ante toda distinción, ante todo conocimiento, está más allá de la esfera de lo inteligible, no es el objeto de la ciencia, sino el de la creencia. El sujeto, el Yo que conocemos en y por oposición al objeto, al no-Yo, no tiene más realidad que éste, es una representación como él. Wundt y Sergi son los que mejor han sintetizado todo el movimiento positivista que supone que los estados de conciencia no se distinguen del fenómeno consciente y que la conciencia no es una cosa distinta de

estos mismos fenómenos. «Ser consciente—dice Spencer—es pensar; pensar es formar concepciones, es reunir impresiones é ideas, y esto es ser sujeto de cambios internos. Todo el mundo sabe que sin el cambio la conciencia es imposible. Un estado de conciencia uniforme en realidad es una no-conciencia.» Wundt, que hace de la conciencia la condición de toda experiencia interna, deduce que por éstas no puede conocerse inmediatamente la naturaleza de aquélla. «Su carácter fundamental, dado por la experiencia, es la unidad; su condición, que los hechos mentales estén unidos según leyes.» «Considerada bajo su aspecto psicológico, la conciencia es un acto de razonamiento, ó si se quiere una afirmación, que se repite á cada instante y que consiste esencialmente en distinguirse el yo del mundo exterior y de los objetos que lo componen. *La conciencia* es el resultado de este razonamiento, *el juicio que establece la relación entre el objeto percibido y el sujeto que lo percibe*. Naturalmente lo que cae bajo la conciencia no es más que el resultado de este juicio, quedando fuera el proceso de razonamiento que lo produce; porque siendo ella su resultado es preciso que todo lo que le precede quede fuera de ella.... la conciencia personal es, pues, la última conclusión de una serie de conclusiones, el punto final, la síntesis de la síntesis.» «La base fisiológica de la unidad de conciencia es la continuidad del sistema nervioso, que excluye la posibilidad de muchas especies de conciencia. La conciencia es una especie de organismo que es la forma psicológica del organismo animal vivo. Es una reunión y una unidad algo de compuesto y simple á la par. Si la base orgánica se resiente, la conciencia sufre y puede perder su unidad orgánica. El centro principal de la conciencia, el cerebro, puede ser considerado como el centro de una esfera que tuviera por radios los nervios conductores del

centro á la periferia; no es un punto, sino una reunión de puntos enlazados que comunican entre sí. Las localizaciones periféricas están coordinadas á las localizaciones cerebrales. Al principio las regiones del cerebro no tienen funciones muy caracterizadas; las corrientes nerviosas no tienen término ni centro bien definido; las corrientes sensibles pasan á las vías motoras como excitaciones que se transforman en acciones reflejas. No puede haber, por consiguiente, localizaciones periféricas. Pero las excitaciones continuas, y por consiguiente la repetición de excitaciones que pasan por las mismas vías, producen impresiones durables y comunicaciones fáciles. Cuando las impresiones se comienzan á fijar se comienza á tener una conciencia definida; entonces se establecen en el cerebro centros especiales para la sensación y para el movimiento; entonces aparece el fenómeno de la onda nerviosa refleja, de donde derivan la localización cutánea y visual, y en general la percepción que refiere á los objetos las modificaciones del sér sintiente. Antes no existe ni sucesión ni coexistencia, ó en otros términos, no existe la conciencia como organismo, como no hay conciencia orgánica. Este organismo de la conciencia, que se apoya en el organismo nervioso central en relación con el sistema periférico, puede desaparecer en ciertos casos naturalmente por causa de enfermedad, produciéndose fenómenos de doble conciencia como el de la Sra. Férida, referido por el Dr. Azam. Los psicólogos distinguen en la conciencia los cambios de estado de la conciencia de sí (*Selbstebewusstsein*), sujeto de estos cambios de donde deriva la idea del *yo* distinto del mundo exterior y de las modificaciones que produce; pero esta conciencia de sí es el resultado de la experiencia. Aunque todo fenómeno psíquico sea el resultado de una fuerza interior excitada por otra exterior, como no tenemos conciencia

de la actividad que se desarrolla en el proceso sensio-
nal, y sí de la actividad que el objeto exterior ejerce
sobre nosotros, nos parece que la sensación es un
fenómeno pasivo; pero la experiencia nos enseña que
la sensación puede ser evitada, y que algunas po-
demos hacerlas más durables. Para esto empleamos
el movimiento. El sentimiento de enervación nos pa-
rece derivado espontáneamente de nosotros mismos,
principalmente porque las exteriores son centrales,
no periféricas. Este sentimiento de la actividad pro-
pia (fenómeno que no puede producirse en los pri-
meros grados de la vida, cuando el sentimiento del
movimiento esté poco desarrollado) se transforma en
el sentimiento que se tiene de sí como de algo ac-
tivo y cada cual se cree dueño de los propios movi-
mientos, y como estos movimientos se han asociado
á las sensaciones, que son la primera causa de la acti-
vidad muscular en la conciencia, el yo apto para mo-
verse y mover las diferentes partes de su cuerpo es
también el que experimenta las modificaciones que
se llaman sensaciones, se estima como la sede de la
conciencia, como aquel alrededor del cual pesan to-
dos los sucesos psíquicos que son por consecuencia
conscientes. Y en virtud del organismo de la concien-
cia y de la continuidad en la serie de los fenómenos
queda como invariable en medio de ellos, queda como
el lazo indisoluble de los fenómenos pasajeros, apare-
ciendo de una parte como simple porque en la varie-
dad y multiplicidad de los fenómenos experimentados
queda como punto fijo é invariable, y como múltiple
porque estas varias modificaciones son experimenta-
das por él mismo, y en lo tanto se manifiesta como
extenso y multiforme. Estas apariencias muestran
que el yo es un fenómeno que tiene su causa en
la unidad orgánica del sistema nervioso y de la con-
ciencia, y como esta unidad es también una multipli-

cidad, de ahí las manifestaciones de la unidad y de la multiplicidad del mismo yo. La conciencia, el yo, se concluye, es un fenómeno, y un fenómeno variable. Se cree que el yo de hoy es idéntico al yo de ayer, y se apela para ello al testimonio de la conciencia. Esta tesis pudiera justificarse hasta cierto punto si el yo fuera algo de simple y no un fenómeno; pero el yo es un compuesto de las apariciones conscientes, y se puede probar experimentalmente que el yo de una época no es el de otra. Un hombre de treinta años no es un hombre de quince; el papel de sus ideas, y por consecuencia el de sus voliciones, ha cambiado; todas ellas revelan otro yo ó una forma modificada del primero. Este yo fenomenal es, pues, variable, y todo hombre puede hallar en sí la historia de su evolución. No hay yo fuera de esto; su fundamento, su substratum es otro fenómeno orgánico, continuo, la conciencia, y esta conciencia, en fin, tiene por base el organismo físico en relación con las fuerzas naturales exteriores.» Yo no soy yo; yo no soy más que la apariencia variable de otra cosa. Pero ¿quién dice esto? Yo lo digo. ¿Qué es este dicho? Uno de esos estados variables de mi conciencia. ¿Qué valor puede tener este dicho cuando la conciencia no tiene ninguno? El que le da la experiencia, se contestará. Mas ¿qué es la experiencia? Otra vez la conciencia dirigida en una parcial dirección. No se trata, pues, de algo que esté fuera ó sobre la conciencia, que ó no existiría ó quedaría para mí en un campo obscuro adonde mi conocimiento nunca podría llegar. La pretensión del positivismo no es en el fondo sustituir al conocimiento un modo de conocer que no sea conocimiento, sino la de sustituir, como ya censuraba Jacobi, á los filósofos (censura que recae sobre los positivistas como sobre toda filosofía abstracta) á la conciencia real que la ciencia contrasta, pero no crea otra parcial y de artificio á la con-

ciencia uno ó algunos de sus estados temporales (no pudiendo nunca ser todos) bajo la falsa distinción de una conciencia sin manifestaciones temporales y unas manifestaciones temporales (que, sin embargo, se suponen unificadas en la unidad del sistema nervioso) sin unidad de conciencia. De aquí la especie de que en un mismo hombre (apesar de la unidad del sistema nervioso) hay muchos *yos* (el de quince no es el de treinta), por nadie creída ni aun por su mismo autor, que se apresura á atenuarla (con aquello de «ú otra forma modificada del primero»), y la que pudiéramos llamar el argumento Aquiles del positivismo, los casos de doble conciencia, de los que hasta el presente no se citan más que dos, y uno, según el mismo Ribot, no trae los papeles en regla. Mas aunque abundaran y los trajeran, el creerse otro hombre, esto es, desempeñando otro papel en el mundo, nada dice contra la unidad de conciencia, no pensándose con esto que es otro sér, sino otro sujeto en el tiempo. Si el yo es una apariencia tiene que serlo de una cosa ó de muchas: á lo primero se inclina Hartman con su teoría de lo Inconsciente, á lo segundo Herbat con sus mónadas y el monismo positivista con su federación de las células. Sobre lo que, y antes de pasar adelante, conviene notar: ¿Cómo sé yo que no excluyo ciertamente de mí los nervios y las células, pero que sólo en mí y sabiéndome sé que son míos? ¿Cómo sé yo que hay algo más allá de mí, más allá de mi conciencia, que yo no sé ni nunca podré saber; de lo que mi conciencia y yo no son más que apariencias más ó menos engañosas (engaño que engaña al engaño)? Por el principio de causalidad se contestará: ¿Mas no hemos convenido que este principio es una entidad metafísica, que si tiene algún valor es sólo el de regulador de la experiencia, pero que no puede transportarse fuera de ella? Tenemos, pues, que quedarnos con el Yo como el primero

y el último de los conocimientos que podemos alcanzar, no siendo todos los demás más que estados suyos, algo de lo que el yo es, el primero de los fenómenos sin otro alguno que lo explique, ó tenemos que convenir en que más allá del fenómeno hay algo (recayendo así en la vetusta y odiada metafísica), y entonces tenemos que venir al principio á preguntarnos por nuestro primer conocimiento racional; porque ascender así á la realidad por la idea de causa, la de substancia ó cualquiera otra tomada en la forma abstracta con que se tomaba en las escuelas, es retroceder antes de Kant sin medios para solventar sus antinomias. Examinemos ahora estas doctrinas separadamente. Herbart, que asigna como objeto de la filosofía *la elaboración de las nociones*, hace notar las contradicciones que, á su entender, implica la noción del yo, que se ofrece al par como uno y como múltiple, y que considerada de cerca es una percepción sin objeto percibido, por lo que lejos de poder servir de fundamento á la filosofía debe ser rectificada por el pensamiento. El flagrante absurdo de la divisibilidad infinita de la materia, junto con la de la noción del cambio, conduce necesariamente á la idea de seres simples ó mónadas, que es preciso concebir simples, de una sola cualidad, sin principio de oposición interna, independientes de las condiciones de tiempo y espacio y dotados de fuerza propia que les permita obrar unos sobre otros. De aquí la *perturbación* y el esfuerzo de *conservación* que constituye la originalidad de la hipótesis de Herbart. Todas nuestras ideas están unidas en la misma conciencia: es preciso, pues, referirlas á un sér único, al alma, sér simple, puesto que es real; inmortal, puesto que es simple; á una mónada cuya cualidad es la facultad *representativa*. Todos los estados de conciencia son representaciones, estas representaciones son producidas por las cualidades exteriores y se determinan

en cuanto á su cualidad, tanto por estas condiciones como por la naturaleza del alma misma. Ésta no es, pues, originariamente una fuerza representante (consciente). La conciencia no es sino la suma de las representaciones actuales. Á la manera con que un objeto es el punto donde se encuentran diferentes series de imágenes, el yo es el punto donde se encuentran todas nuestras series de representaciones, y la representación del yo ó la conciencia individual sólo se produce en cuanto nosotros diferenciamos este punto de las series particulares que en él se cortan. Ahora bien; si nosotros no somos más que el punto ó uno de los puntos en que se cortan las representaciones, porque hay más de un yo, ¿cómo soy ó cómo somos una ó muchas mónadas simples, inmortales y con naturaleza propia, con facultad representativa? Y si no hay más que el punto en que las representaciones se cortan, ¿cómo me distingo de ellas si no soy más que algo de ellas, lo único de ellas que yo puedo saber? Según que se adopte uno ú otro extremo, el yo se conocerá como sér ó como fenómeno; pero en el último no podrá conocerse, pues no podemos concebir un fenómeno que se aparezca como fenómeno. Este segundo extremo es el que desarrolla el monismo positivista, apesar de no conceder á la doctrina de Herbart más que un valor histórico. Aprovechando la monadología leibnitziana, resucitada y corregida por éste con la influencia externa de unas mónadas sobre otras, como también la hipótesis de las percepciones imperceptibles del primero, explicada por el segundo con la de la lucha entre las representaciones, que cuando se equilibran quedan por bajo del umbral de la conciencia, y en cuanto por cualquier circunstancia disminuye esta detención ascienden al horizonte visible convirtiéndose en propiamente representación lo que antes era tendencia; aprovechando asimismo el proceso ó ley evolutiva de Hegel y de

Darwin y los más modernos descubrimientos fisiológicos considera la célula ó las *plastídulas* como la molécula orgánica. Los fenómenos químicos más sencillos (la atracción y repulsión, la formación y disolución de los átomos compuestos, su afinidad electiva, su amor y odio) son inexplicables si no se suponen una sensibilidad y voluntad atómicas, un alma del átomo, sin que pueda oponerse á esto la constante inestabilidad de la materia, pues reconociendo la química que el átomo es invariable é indestructible no hay inconveniente en admitir que el alma que lo anima sea también indestructible é imperecedera. La diferencia entre el reino orgánico y el inorgánico consiste en que en el primero el crecimiento se verifica por intusucepción y en el segundo por superposición: la individualidad inorgánica más perfecta, el cristal, crece cuando las partículas del exterior se le van adicionando sucesivamente; la individualidad orgánica, más imperfecta, la mónera, cuando las partículas exteriores penetran en su interior y son asimiladas por ella. Cuando una célula llega á cierto grado de crecimiento la cohesión de las plastídulas no basta á contenerlas unidas y se fracciona en dos mitades, que son de la misma naturaleza y conservan el mismo movimiento, pero que colocadas en condiciones diferentes se modifican por la adaptación y transmiten esta modificación á las células nietas. Tal es el fundamento del poliformismo de los seres, de que la generación sexual no es más que un caso particular (la unión de las células ovulares y espermáticas, nacida de la afinidad química de las dos células amantes). Del *cytode* (célula sin núcleo), producido por ellas, se producen las dos hojas de la gástrula, la interna intestinal ó *entodermo* y la externa cutánea ó *blastodermo*, de las que respectivamente derivan la vida vegetativa y la vida de relación. Los órganos de estas últimas funciones son los sentidos, el sistema nervioso y el muscular.

Los aparatos de los sentidos no son originariamente más que partes diferentes de la epidermis (en algunos animales la misma piel sirve para transmitir todas las sensaciones, en otros un poco más complicados los tentáculos transmiten las variaciones de presión y temperatura, los ojos son manchas oscuras de la piel provistas de lentecillas refringentes, y los oídos un par de vesículas de la misma piel tapizadas de pelillos excitables por las ondas sonoras). Considerando en totalidad al aparato psíquico, los órganos de los sentidos no son más que las expansiones terminales de los nervios motores, el cerebro el sensorio común y la célula su elemento. Nuestro cuerpo es, pues, un estado celular. Sus diferentes tejidos son como las diferentes corporaciones, ó más bien como las antiguas castas de la India, los órganos como los diferentes centros administrativos y el cerebro como el gran consejo ó el gobierno central. Si hacemos de éste el asiento del alma no es porque haya un alma que resida en él; esta es una metáfora semejante á la que empleamos cuando llamamos á una buena ama de gobierno el alma de la casa, ó á un poderoso ministro el alma del Estado. Como la Fisiología comparada ha demostrado que desde el gusano hasta el hombre existen los mismos elementos morfológicos constituyendo el aparato psíquico, los naturalistas concluyen que todos los animales que tienen aparato nervioso tienen alma. ¿Pero no podrá existir ésta sin sistema nervioso? En los zoófitos y hasta en los protistas, que no tienen más que una sola célula, se observan las funciones psíquicas (la sensibilidad, la voluntad, etc.). El alma de los organismos policelulares está compuesta de un gran número de almas diferentes; sólo podemos hablar del alma del hombre como hablamos del espíritu ó de la voluntad de un pueblo. Todas las funciones psíquicas son en el fondo una sola, la *irritabilidad*, que en su grado más

inferior se encuentra también en el mundo inorgánico. Si se excita la extremidad exterior de un nervio, la irritación producida se extiende por toda su longitud, asciende hasta los centros nerviosos, se propaga por los más próximos y desciende por los nervios motores hasta el que se contrae; tales son los movimientos reflejos. De ellos no se distingue el instinto sino porque éste implica una serie de actos, cuando el movimiento reflejo implica uno solo; porque en el primero la excitación y la respuesta son desproporcionadas, y porque parece dirigido por una inteligencia, y por esto espontáneo, complicado y con finalidad. Frecuentemente la excitación de los nervios sensitivos no se limita á producir un movimiento reflejo, sino que al mismo tiempo el sér que obra experimenta una sensación que coincide con el movimiento. Esta sensación es el primer elemento que encontramos en la conciencia humana, á ella acompaña la noción del esfuerzo. Procurar hacer algo es afirmar la personalidad: cuando escribo tengo conciencia de que escribo y de que quiero escribir. Á estos dos elementos se une un tercero más importante aún, la memoria. No hay conciencia plena, falta la noción de la personalidad y la del yo, si el yo del segundo actual no está ligado á todos los segundos que le preceden, como la palabra escrita no tiene sentido si no está ligada con otras palabras en la frase, en el capítulo y en la obra. Se dice de una parte que la conciencia no puede ser el resultado de una fuerza material; de otra que no puede ser más que este resultado; pero no hay pruebas suficientes de lo uno ni de lo otro. La conciencia, aunque es la base de nuestra existencia psíquica, no es un fenómeno superpuesto á la existencia física del sér. En estado normal infinitas sensaciones pasan sin despertar la atención de la conciencia: el estómago que digiere, el corazón que late, la sangre que circula, etc., envían

á los centros nerviosos estímulos vagos é indistintos (*cenesthesia*), que nos dan idea de nuestra existencia corporal. Hay, pues, una especie de sér único, agregado de células vivientes ligadas entre sí por un solo sistema nervioso que no es consciente, pero que se da á conocer al yo psíquico por las síntesis de todas estas sensaciones. Los centros nerviosos no descansan nunca, ejercen una acción latente sobre los aparatos irritables, y éstos, dotados de nervios sensitivos, envían á la médula un estímulo constante que constituye la tonicidad medular. La base fisiológica de la unidad de conciencia, según Wundt, es la continuidad del sistema nervioso, que excluye la posibilidad de muchas especies de conciencia. No puede admitirse un *órgano* determinado de la conciencia en el sentido ordinario de esta palabra, porque cada región del sistema nervioso tiene influencia en nuestras representaciones y sentimientos. Sin embargo, las investigaciones sobre el sistema nervioso de los animales superiores muestran que la capa gris del cerebro está en relación más íntima que sus otras partes con la conciencia (fisiólogos posteriores á Wundt piensan lo contrario), porque en ella no sólo las diferentes regiones sensoriales y motrices de la periferia, sino también las conexiones de orden secundario entre los ganglios cerebrales, el cerebelo, etc., están representadas por filetes especiales. «Considerada bajo su aspecto psicológico, la conciencia es un acto de razonamiento (ó si se quiere una afirmación que se repite á cada instante, y que consiste esencialmente en distinguirse el yo del mundo exterior y de los objetos que lo componen). La *conciencia* es el resultado de este razonamiento, *el juicio que establece la relación entre el objeto percibido y el sujeto que la percibe*. Naturalmente lo que cae bajo la conciencia no es más que el resultado de este juicio, quedando fuera el proceso de razonamiento que

lo produce, porque siendo ella su resultado es preciso que todo lo que le precede esté fuera de ella.... La conciencia personal es, pues, la conclusión de una larga cadena de conclusiones, el punto final, la síntesis de la síntesis.» «El Yo no puede ser considerado como una cosa existente por sí, distinta del cuerpo y opuesta á él. Los actos que lo originan son los procesos psíquicos de la sensación y de la percepción y los hechos fisiológicos de la enervación. La aparición de la conciencia es tan imposible sin un movimiento molecular en los nervios y sin el mecanismo de los reflejos como sin la percepción, por lo que se nos ofrece *como un momento determinado en el desarrollo de este sér, que según el punto de vista en que nos coloquemos, ya nos parece espíritu ya cuerpo.*» La conciencia es, pues, una especie de tonicidad perpetua; recibe de todas partes impresiones tan confusas, que cada una de ellas es casi inconsciente, pero cuya unión nos da una cierta percepción de nuestra propia existencia. La conciencia, según el monismo, es la síntesis ó la unificación de las sensaciones vagas de los aparatos orgánicos, síntesis á su vez de las más vagas aún de la irritación de las células nerviosas, que en último término procede acaso de los cambios producidos en las plastídulas por un agente externo, como éste de las diversas combinaciones atómicas. Aceptando provisionalmente las hipótesis ocurren desde luego algunas dificultades. El átomo es por su naturaleza invisible: ni llegan ni llegarán jamás á él nuestros medios experimentales de exploración. Es una cosa que no vemos, sino que nuestra inteligencia, colocada en una cierta dirección, nos obliga á suponer. Esta concepción nos ofrece desde luego un singularísimo contraste. No tiene más valor que el que le presta esta necesidad de nuestro entendimiento, y nuestro entendimiento es incapaz de concebirlo. Por mucho que lo agucemos, nunca podremos llegar á una

extensión indivisible, ni mucho menos á una extensión suma de una cantidad, aunque sea infinita, de términos inextensos, á formar un número ó siquiera una de sus unidades, añadiendo ceros á ceros. Mas si es irrepresentable, ¿cómo me lo represento? Y si no me lo represento, ¿cómo lo sé? ¿Qué significa este concepto del átomo, como todos estos conceptos dualistas y abstractos, por más que monistas y positivos se apelliden, sino la incapacidad del entendimiento para salir del campo de las relaciones determinadas y la necesidad de concebir una relación absoluta, sin lo que las relaciones determinadas no tendrían sentido, porque ó no había más que una sola, y no habiéndola sería la única, la absoluta, ó habría más, y éstas tendrían que darse en una más total, hasta que llegáramos á una omnicomprensiva, á la primera, es decir, hasta que pasáramos del entendimiento á la razón? Y esta contradicción inicial se mantiene y aun se hace más visible conforme vamos ascendiendo en los grados de la hipótesis. Porque cuál es el fundamento de la ley de la evolución concebida al modo positivo, explícalo todo en la mayoría de los sistemas contemporáneos. Hay una materia indistinta, ó más bien una X primordial, que se va sucesivamente diversificando por la influencia del medio. Mas ¿qué es el medio, si no hay más que materia indistinta, más que la nada? ¿Y qué nada es ésta, que produce modificaciones y da á otra cosa ó desarrolla en ella cualidades que antes no tenía? Ni valga querer explicar estos cambios por la diferente posesión de los átomos materiales, porque en una materia indistinta no cabe concebir diversidad de átomos, que ya la supondrían cuantitativamente diferenciada y aun cualitativamente en cuanto cada átomo no era el otro y no podía confundirse con él, ni cabe tampoco concebir espacio fuera de la materia, que sería el no ser de la materia, el no ser del sér, la nada. Y sin embargo, á

este Dios-Nada los enemigos de toda Teología, los que no quieren reconocer un Dios-Sér, atribuyen todo aquello que creen inconcebible en la realidad plena. ¡La Nada, porque tal es la materia indistinta, el ente escolástico modificado por la nada, lo hace todo! Y sin embargo, hay aquí una verdad que nos importa contrastar, y que es lo que constituye el mérito intrínseco del sistema hegeliano. La nada, violenta abstracción que de la realidad hace el entendimiento, no puede ser pensada ni un instante; en cualquier dirección parcial que la pensemos, se niega en aquella dirección y nos lleva al pensamiento de una realidad particular; en cuanto queremos pensarla enteramente, enteramente se niega, y nos conduce, como ya lo vislumbró Platón, al concepto de ser: la negación de lo absoluto conduce á lo absoluto; la negación de la Metafísica nos lleva á la Metafísica. Las doctrinas positivistas son la negación constante de las reglas más elementales de la lógica, por lo que no resisten la más sencilla reflexión. ¿Quién nos testifica de esas fuerzas incógnitas, de que, según Wundt, la conciencia es un estado? No puede ser la conciencia, *porque todo lo que le precede está fuera de ella*, ni otra cosa que la conciencia, porque nada es *para nosotros* sino en cuanto nos es conocido. Si la conciencia, considerada bajo su aspecto psicológico, es una afirmación que se repite á cada instante, y que consiste esencialmente en distinguirse el yo del mundo exterior y de los objetos que lo componen, y ella no es más que un estado de esas fuerzas, la conciencia que me engaña cuando se trata de mí, ¿qué garantías ofrece cuando se trata de otra cosa? Y á quien habla, ¿quién es ese yo, que según el punto de vista que se le considere aparece ya como espíritu, ya como cuerpo? ¿Quién considera si el que considera no es? Y entonces, ¿cómo existe la consideración? «¿Pero y los hechos?» se replicará. Y nosotros preguntamos: «¿En dón-

de están esos hechos, en dónde están esas materias indistintas, en dónde están esos átomos, si no caben en la inteligencia más que como la concepción absolutamente abstracta, como la concepción absolutamente apartada de la realidad, como la concepción de lo que no es real, y ni aun así pueden mantenerse en el entendimiento que los concibe? El monismo concibe la necesidad de un alma del átomo, y como los átomos son irreductibles, el alma celular no puede ser sino la reunión de las almas atómicas, como la de los organismos policelulares la reunión de las almas de las células de que están compuestos, y de aquí consecuentemente habremos de venir á parar á la necesidad de un alma del mundo. De aquí una nueva antítesis: si cada átomo tiene un alma, y los átomos son irreductibles, no estamos en un *monismo*, sino en un *pluralismo*, siendo las almas de las células y de los organismos policelulares almas por decirlo así temporales y transitorias. Pero no sucede lo propio con el alma compuesto de todas estas almas, con el alma del mundo. Ésta es esencialmente idéntica, como la resultante del alma de los átomos, que no cambian, y tan imperecedera como ellos; el nacimiento y la muerte de los diversos seres no cambiará su naturaleza más de lo que cambia el alma de los organismos particulares cualquier cambio ó alteración en sus células; pero como nunca pueda darse el caso de una total disociación atómica, jamás la alcanzará la muerte. No sólo no muere, sino que tampoco ha tenido principio, siendo los átomos eternos. Tampoco pueden concebirse ni por un momento separadas de ella las almas de los átomos. Esta alma, que si ha habido generación atómica es el alma del primer átomo, es el *Alma-Mater*, el alma originaria fundamental y directiva, el alma total de que son partes todas las almas particulares. Y de esta manera, como acontece siempre, el entendimiento abstracto, procediendo siem-

pre por antítesis, pasa del pluralismo indefinido con tendencia materialista, á que se ha dado el nombre de monismo, al monismo con tendencia espiritualista, al principio inconsciente de la Filosofía de Hartmann. «Tener ideas y no tener conciencia es una cosa (decía Kant) que parece contradictoria; porque ¿cómo sabemos que las tenemos, sin tener conocimiento de ellas? Pero podemos, sin embargo, conocer indirectamente que tenemos una idea, aunque de ella no tengamos conciencia inmediata.» «Cuanto más se ha ido apartando la filosofía (añade Hartmann) del punto de vista en que se coloca el dogmatismo instintivo de la sensibilidad y de la inteligencia, más se movía á considerar como de una certeza indirecta en sumo grado lo que hasta entonces había considerado como de certeza inmediata suministrado por la conciencia, y más importancia adquiría por otra parte la demostración indirecta de la existencia de las cosas. La materia no es ya esa masa inerte é inmóvil que los sentidos ó la imaginación se representaban: los materialistas, que quieren asociar la fuerza á la extensión, olvidan que es imposible hacer de átomos externos esos centros indivisibles, puntos de aplicación de las fuerzas mecánicas que exigen las necesidades del cálculo, ni se comprende tampoco cómo las fuerzas de atracción y repulsión de los átomos corporales y etéreos podrían desplegarse conforme á las leyes matemáticas de la mecánica si estos átomos carecieran de inteligencia. Tienen los átomos una acción y reacción regladas. Pero quien dice acción dice querer, dirección, á fin, con ó sin conciencia. Los átomos son individuos, pues que su unidad es indivisible en tiempo y espacio y la unidad de su causa interna, y por esto la unidad de su fin, la más simple de todas, representan el ínfimo grado en la escala de la individualidad; pero son la base y fundamento de la realidad sensible, co-

mo las piedras y las leyes mecánicas que las rigen son la condición de todas las combinaciones en que la industria y el arte quieran emplearlas. La célula vegetal y animal encierra ya una diversidad de elementos materiales y no mantiene su unidad formal sino por la renovación de sus partes: los diferentes aparatos orgánicos que se presentan bajo la forma de fibras, tejidos, órganos, son unidades colectivas originadas por la coordinación ó subordinación de las células y que se distinguen entre sí por la materia, el lugar, el tiempo, la forma y la función que ejercen en el organismo total: los vegetales, los animales y el hombre son la expresión de unidades infinitamente más complejas, y en las que la subordinación de sus partes es mucho mayor; por último, todos estos individuos se encierran en el Mundo, que no es más que la manifestación fenomenal del Uno-Todo, el individuo por excelencia. El organismo es inexplicable si nos empeñamos en concebirlo como una mera relación mecánica. Ni los movimientos instintivos (diferentes con órganos semejantes, iguales con órganos diferentes y que cambian según las circunstancias), ni los movimientos reflejos, que no pueden explicarse por las leyes generales de la materia y que pueden ser considerados como los actos instintivos de los centros nerviosos inferiores, ni los procesos curadores (la fuerza medicatriz de la naturaleza), ni los formadores del organismo, que tienen con aquéllos incontestables analogías (la virtud medicatriz no es quizá más que un caso particular de la nutrición), y de que ninguna explicación materialista basta á darnos razón, pues que necesita suponer la existencia anterior de un tejido vivo, pueden concebirse como la producción de un mecanismo material, ni de un mecanismo psíquico, ni tampoco como la obra de una voluntad consciente, que supondría en los seres más inferiores una inteligencia más desarrollada

que en los animales superiores (*saturnia pavonia minor*, *arcilla vulgaris* etc.): es preciso, pues, admitir en el organismo la acción de una voluntad y de una inteligencia inconscientes, que se hagan sentir hasta en los últimos procesos físicos y químicos. Y como todas las acciones reparadoras tienen por fin la conservación del individuo, es imposible escapar á la idea de una previsión individual. Cada individuo, el único que puede concebir los múltiples fines porque obra, construye, desarrolla y defiende su organismo con espontaneidad é inteligencia, una especie de providencia individual vive en cada uno de nosotros. «Cada sér, según la frase de Schopenhauer, se presenta en efecto ante nosotros como su propia obra.» Pero cada organismo no es sólo un individuo vivo, sino una colección de individuos coordinados, que ejercita cada cual funciones especiales dirigidas por un centro y en interés de la comunidad. Entre los individuos, unos están dotados de conciencia, otros nó. ¿De qué nace esa facultad misteriosa, que hace de cada existencia individual una especie de mundo aparte? Según Hartmann, la conciencia no es un estado constante, sino un hecho que resulta de condiciones fisiológicas, que la actividad orgánica no llena más que de una manera discontinua y desigual, y que deriva en último análisis de la oposición de las funciones del Inconsciente ó del conflicto de las fuerzas de la naturaleza. Según esto se podría preguntar si los átomos tienen conciencia; pero Hartmann no se decide categóricamente sobre este punto. Las primeras trazas evidentes de la conciencia se encuentran, según él, en el protoplasma, no difiriendo más que en grado el de las células cerebrales de la substancia gris del de los organismos inferiores. Estos grados de la conciencia son simple conciencia, conciencia de sí y conciencia de la personalidad. La extensión de la conciencia depende del grado de comu-

nicación de los elementos de las células entre sí y de la facilidad de comunicaciones de las moléculas nerviosas; es lo que constituye la unidad de conciencia. Ésta no puede existir en el Uno Todo, porque frente á él no hay oposición contra la que pueda obrar por la conciencia, porque no puede atribuírsele un cerebro. Lo Inconsciente que hemos hallado en el fondo de los procesos orgánicos lo encontramos también en lo que de ordinario se llama actividad consciente en todos los fenómenos de la vida espiritual. Los instintos humanos, la coquetería, el pudor, el amor sexual y maternal, la simpatía, la amistad, en que el individuo, creyendo obrar por su pensamiento ó su interés, obedece á móviles desconocidos y se sacrifica al interés general de la especie; la obscuridad de las sensaciones, el modo de reaccionar el carácter, que tanto se parece á la acción refleja; el placer estético, tan inexplicable para la conciencia como las sensaciones del sonido, del sabor y del color; el genio, el talento, la intuición mística, fuente de las revelaciones religiosas y las filosóficas; el lenguaje, el Estado, la Iglesia, la sociedad, el progreso histórico son las manifestaciones colectivas de lo Inconsciente. Pero si «la unidad del principio espiritual inconsciente es la más elevada que se puede encontrar en el individuo, queda por averiguar si este alma es única ó se fracciona en tantos individuos inconscientes como individuos materiales. No se puede negar que haya tantas conciencias más ó menos independientes como centros nerviosos y células vivas; pero lo que sí puede negarse es que haya tantas almas inconscientes como células ó centros nerviosos. La coordinación de los diferentes elementos de las células, los órganos y los tejidos en un mismo individuo, la armonía de los hechos realizados por individuos separados como las abejas que construyen una colmena, y la no menos asombrosa de las voluntades huma-

nas, que trabajan sin saberlo en la realización del plan providencial, por último, el concierto de todos los seres en la naturaleza bastan á probar que los hechos del Inconsciente, aunque parecen individuales, no son en el fondo más que la manifestación de un Inconsciente, idéntico en todos los seres de una misma y sola alma universal. Por otra parte, siendo el Inconsciente extraño y superior al tiempo y al espacio, pues que los crea, y no respondiendo la diversidad de existencias más que á la diversidad de las determinaciones en la extensión ó en el tiempo, no cabe diversidad de existencias en el seno de lo Inconsciente. ¿Ni cómo se concebiría que substancias ó almas independientes tuvieran comercio entre sí? El mundo no es más que una suma de actos voluntarios de lo Inconsciente, el yo otra suma diferente de estos mismos actos: en tanto que los de la primera especie se oponen á los segundos, el mundo llega á ser para mí el mundo de mis sensaciones; en tanto que las últimas se oponen á las primeras tengo el sentimiento de mi individualidad. Yo soy un fenómeno como el Arco Iris. Como él, yo no soy más que un conjunto de relaciones; como ellas, yo cambio á cada instante y me desvaneceré con ellas, y, sin embargo, como el sol que se reflejaba en aquellas nubes continuará brillando el Inconsciente, que ha brillado un momento en mi cerebro, continuará obrando eternamente. Se ha censurado con razón á Hartmann que intitule su libro *Filosofía de lo Inconsciente*, cuando más bien debiera llamarlo *Filosofía de la Conciencia*, pues que es la conciencia la que nos muestra donde quiera desde la célula más rudimentaria hasta el hombre. Y esta censura es como uno de esos moteles populares, que expresan gráficamente con una sola palabra el flaco de una persona ó una opinión. Si se admite conciencia hasta en la célula, y nos sentimos inclinados á admitirla hasta en el átomo; si

admitimos asimismo que la base de la conciencia, de que depende su extensión y su unidad, es la comunicación de las células nerviosas; si en todo organismo hay una comunicación entre todas las células que lo componen, y si la experiencia nos muestra la continua transformación de lo inconsciente en consciente y viceversa, la diferencia absoluta que queremos establecer entre estos términos queda reducida á la de los grados diferentes de la conciencia. Si la *arcilla vulgaris* dirige sus glóbulos de aire, porque sabe que de este modo ha de lograr ponerse derecha, sin conocer el teorema de Arquímedes; si los ánsares del Capitolio graznan al sentir aproximarse los galos, sin saber que salvaban á Roma; si Lope de Vega, al hablar en necio por dar gusto al vulgo, crea, sin darse cuenta de ello, un teatro inmortal; si Colón, buscando las costas del Asia, tropieza con un Nuevo Mundo, ¿significa esto que no tuvieran conocimiento de lo que hacían, ó que este conocimiento no se había elevado para ellos á conciencia universal? Las percepciones confusas ó inapercibidas de Leibnitz, el conocimiento indirecto que podemos tener de una idea, de la que al tenerla no tuvimos conciencia inmediata desde Kant, ¿no llevan envuelta la suposición de que habían estado ó no podían menos de haber estado en nuestra conciencia, por más que cuando estuvieron no prestamos atención á ellas? La distinción entre lo inconsciente y lo consciente queda, pues, reducida á la de la conciencia total y la conciencia actual. Presente á mí mismo estoy presente á todo lo que soy; mas para saberme de lo que soy particularmente en cada caso necesito atender particularmente á ello, y en esta actualización de la conciencia total, que en su forma reflexiva es precisamente el objeto de esta parte de la Metafísica, alcanzaremos más ó menos según el grado de intensidad de la atención que prestamos. Pero la prueba de que éstos eran estados, y es-

tados conscientes míos, es que así lo reconozco cuando atiendo á ellos. Todas las necesidades de la lógica no bastarían á hacerme creer que había pensado una cosa que en efecto supiera que no había pensado. El verdadero error de Hartmann consiste en haber aceptado la opinión escolástica todavía corriente de que la conciencia es un acto, y un acto discontinuo. Si el acto se conociera solo, yo no me distinguiría de él y le llamaría mío; si fuera el acto discontinuo habría tantos yos como veces fuera interrumpido. Si la conciencia no continuara durante el sueño no sabría el que despierta que es el que se durmió. El error que acabamos de señalar aparece claro en las últimas consecuencias que Hartmann lógicamente deduce. Si mi conciencia es un hecho, y un hecho discontinuo, yo soy un fenómeno ó una serie de fenómenos. Mas como esto es precisamente lo contrario de lo que nos testifica la conciencia, se declara que la conciencia es un fenómeno fundado en un fenómeno de conciencia, que en conciencia no se puede sostener. «*Ut oculus, sic animus, se non videns, alia cernit.*» Esta frase retórica de Cicerón, que como tantas otras del mismo género ha tenido una fortuna inmerecida (pues la identificación del yo con sus sensaciones no es la conciencia, sino la locura, *mens à se aliena*) en la dirección parcial de nuestro pensamiento hacia lo exterior, á que nos llevan de un lado las primeras perentorias necesidades de la vida y de otro en la convicción que tenemos de estar nos sabidos de nosotros mismos. En efecto, cuando se trata del mundo y aun de nosotros en cada acto mucho ¡qué mucho! infinito nos queda por conocer, y la esfera de lo inconsciente, ó mejor de lo desconocido, en la representación crece á medida que penetramos más en nuestro pensamiento: de aquí el pensar que el sujeto en la representación es inferior al objeto, que hubiera algo que se representara sin quien se lo represen-

tara, que la conciencia es un caso particular de la impresión; y en esta enajenación de nosotros mismos, llegar de consecuencia en consecuencia á concluir que nos conocemos indirectamente por relación á otro: de modo que no llegaría á saber qué pienso sino cuando viera hacer á los demás las mismas cosas que yo hago cuando pienso. Mas no es preciso cansar demasiado la atención para comprender que si yo no me supiera conociendo no podría imaginar que otro conociera; que si yo no me supiera siendo, jamás se me ocurriría que había otros seres. De esta visión de mí para mí es preciso partir; que esta visión no es la particular y determinada que tengo ahora ó luégo, fácilmente se reconoce fijándose en que en cada momento las distingo, en que de continuo rectifico la segunda en la primera, en que nadie presume que en ningún tiempo sabe todo lo que tiene que saber de sí, ni menos que yo no sea más que lo que soy ahora. Por otra parte, el conocimiento actual es un momento corriente que nada puede detener, y cuyos límites sólo abstracta, esto es, falsamente, podemos fijar, desenvolviendo el hecho en la infinitud del tiempo y á su manera lo que se da en unidad y siempre, en la relación esencial y unitaria del conocer. De este maravilloso modo me sé siempre en la relación unitaria de lo que soy esencialmente para mí y en lo que me estoy presente como yo sobre todos mis estados temporales y en cada uno de ellos, y puedo verlos y referirlos á esta vista total, que es en lo que consiste el conocimiento racional que tengo de mí. En esta vista no hay subordinación del sujeto al objeto, lo que supondría algo de mí que se me representara á mí sin que yo me lo representara. Los términos sujeto y objeto, tomados en todo su valor, son adecuadamente relativos, y el sofisma contrario, fácil de descubrir, consiste en la logomaquia de confundir en el yo el sujeto con el sujeto temporal, y

fuera de él el sujeto humano con el sujeto absoluto del conocimiento. Lo inconscio de mí no es lo que yo no puedo saber (entonces no tendría idea de ello), sino lo que estando en mí, y con esto presente á mí en unidad, no lo sé actualmente de una manera determinada: lo inconscio exterior ó superior á mí (lo inconscio que yo no soy) implica el presentimiento racional, que reflexivamente debe ser contrastado, de que yo pueda conocerme en el fundamento absoluto de mí y de todos los seres y relaciones, y por consiguiente que de algún modo los conozca anticipadamente en su unidad. Los pretendidos medios indirectos de conocer no son algo fuera de la conciencia, algo porque yo conociera sin estarme yo presente, sino el uso de los procedimientos de que puedo disponer para ponerme en relación esencial con el objeto, direcciones parciales de la conciencia, racionales cuando las reconocemos y empleamos como son, esto es, sujetándolas á ella, irracionales y extraviadas cuando, por una presunción del sujeto temporal, les damos, cegados por una ilusión transitoria hasta donde lo consiente la finitud de nuestra naturaleza, un valor absoluto y exclusivo. Las precedentes reflexiones ayudan para hacernos patente que los llamados métodos ontológicos, esto es, los que presumen partir de una realidad exterior á nosotros, cualquiera que ésta sea, no son sino el resultado del espejismo intelectual que nos hace tomar por realidades nuestras representaciones pasajeras, no pudiendo yo salir de mí y de mi conocimiento en ningún caso; que á su vez los llamados métodos subjetivos ó psicológicos, que consideran al sujeto apartado del objeto, llevan á un vano formalismo abstracto, no pudiéndose ser sujeto de nada, y que el verdadero procedimiento real consiste en partir de la identidad del sujeto y el objeto, que inmediatamente reconocemos en la percepción yo. Si tiene ó no antecedentes cronológicos, sólo en ella ó mediante ella

pueden ser sabidos; si hay conocimientos más imperfectos no serán el conocimiento pleno ó racional. Conviene, sin embargo, desechar la idea de que esta convicción se adquiere por estos razonamientos. Aunque hiciéramos los contrarios no dejaríamos de ser nosotros presentes á nosotros los que los hiciéramos, donde los mismos razonamientos con que la negáramos afirmarían la presencia de mí ante mí, la inmediata percepción Yo.

La percepción Yo, como nuestro primer conocimiento racional, es el punto de partida de la ciencia.—La percepción Yo es un conocimiento inmediato, absoluto y universalmente cierto, y por tanto reúne las condiciones de ser el punto de partida de la ciencia. Entendemos por certeza inmediata que entre el sujeto y el objeto no medie representación ni razonamiento, y la exige la verdad que haya de ser punto de partida, porque si no no sería de ella, sino del razonamiento ó la representación de donde partiéramos. Por certeza ~~inmediata~~ ^{absoluta}, que al menos para nosotros su verdad no dependa de la de ningún otro conocimiento, y esto porque si no la verdad que eligiéramos quedaría pendiente de demostración, no sería vista sino en otra que sería el verdadero punto de partida. Y por último, la certeza universal implica que el conocimiento, punto de partida, sea evidente para todos sin necesidad de especial reflexión en cualquier estado y de modo

que sea implícitamente afirmada aun por el escéptico más tenaz como estando sobre toda duda. Ahora bien; estas tres condiciones (que no son, como hemos visto, más que la explicación de la frase punto de partida) sólo las reúne el conocimiento Yo. Porque el de los objetos naturales sensibles no es inmediato ni absoluto, puesto que entre ellos y nosotros *median* los sentidos y *depende* de su estado, de la atención que les presta el espíritu, de su exacta reproducción en nuestra fantasía y de la recta aplicación de los conceptos racionales con que los interpretamos; ni es tampoco universal, porque no sólo muchos filósofos (los escépticos é idealistas), sino hasta pueblos enteros (los indios por ejemplo), niegan su existencia objetiva, suponiéndolo ilusión fantástica semejante á la del ensueño ó la locura. Otro tanto puede decirse del de nuestros semejantes considerados como cuerpos, y en cuanto espíritus no penetrando en su fantasía como penetramos en la nuestra, por lo menos en la vida ordinaria, sólo nos sabemos de ellos por el lenguaje en que se da la doble traducción del pensamiento al signo y del signo al pensamiento. Aun el mismo conocimiento del principio, con haber de ser aquello que contenga y explique toda realidad, sólo me es conocido *por mí*, esto es, bajo la condición previa de afirmar en él y bajo él mi propia realidad

y conocimiento, sin lo que no tendría sentido el juicio: *Yo conozco el principio del conocimiento*. Todo lo contrario sucede en la intuición *Yo*. Aquí no media entre el sujeto y el objeto del conocimiento representación ni raciocinio, siendo toda representación ó raciocinio estados del *Yo* vistos por el *Yo* en el *Yo* mismo. La misma distinción de sujeto y objeto que puede confundir á espíritus ligeros no es tal distinción sino en la verdad de la relación, esto es, vista y afirmada la unidad esencial de cognoscente y conocido. La certeza de mí mismo es para mí la primera. Cualquiera otra, aun la del principio, supone que *Yo* (en conciencia) esté seguro de la verdad. Es, por último, este conocimiento universalmente cierto. Al que de todo dude, aun de su propia existencia y dudar, puede preguntársele: ¿Quién duda de su existencia y de su duda? Y ha de contestar: *Yo* dudo: donde sólo la certeza del *Yo* queda en y hace posible aun su negación misma. Lo mismo acontece respecto á los estados relativos del sueño, de la vela, etc., siendo *Yo* el que sueño, *Yo* el que velo. La percepción *Yo* es, pues, el punto de partida de la ciencia.

No hay que confundir el punto de partida de la ciencia con nuestro primer conocimiento temporal, porque no se trata aquí del orden cronológico, sino del orden científico. Es posible, y de hecho sucede, que

nuestros primeros conocimientos efectivos sean conocimientos imperfectos; pero por lo mismo que lo son no reúnen todas las condiciones del conocimiento y no pueden ser el punto de partida de la ciencia. Éste, sin embargo, los precede en el orden real y por lo menos los acompaña en el orden histórico. Sólo por una ilusión de nuestro entendimiento creemos conocer la parte sin tener también presente el todo; lo que hay es que no atendemos á él determinadamente y por entonces. No hay conocimiento posible sin que el sujeto se sepa más ó menos confusamente conociendo; no hay conocimiento racional sin que el sujeto vuelva enteramente sobre sí mismo, sin que tenga la noción de su personalidad. Para que haya sensación es preciso que alguien sienta la presencia del sér sintiente; precede, pues, ontológicamente y es cronológicamente coetánea de la primera sensación. Cuando á esto se opone que el niño en sus primeros años suele nombrarse en tercera persona es que ciega el espíritu de sistema hasta hacer tomar una puerilidad por argumento. Tanto valdría decir que nosotros no tenemos conciencia de nosotros mismos, porque firmamos con nuestro nombre y contestamos por él á los que nos preguntan quiénes somos. Lo que había que demostrar es que el niño es insensible á sus dolores ó que cree que son de otro sus pensamientos y sus deseos. Tampoco puede confundirse el punto de partida de la ciencia ~~con~~ el conocimiento más sencillo, que por serlo se reputa irreductible. Esto podrá servir á lo sumo para describir el orden en que se suceden los fenómenos psicológicos ó el orden artificial de las abstracciones lógicas. Si Condillac, dice Cournot, pretende «que el fenómeno de la sensación da razón por sí solo de todo lo que pasa en el entendimiento y en la voluntad á continuación de él, que dado este primer hecho todos los restantes se hallan en él virtual-

mente comprendidos.... Si tal es el pensamiento de Condillac (y en verdad que su lenguaje se presta fácilmente á esta interpretación) apenas se comprendería que una doctrina que choca tanto con el buen sentido haya podido figurar aun entre las aberraciones extremas á que son llevados los filósofos por ceder al deseo de amoldar los hechos de la naturaleza á la unidad artificial de sus sistemas.... Mas si Condillac ha querido describir el orden con que se suceden los fenómenos psicológicos y pueden ser considerados en este sentido como causas próximas las unas de las otras no habría hecho sino lo que se practica en todos los ramos del estudio de la naturaleza, lo que hacen los fisiólogos sin que se les censure la impropiedad del lenguaje.» Si Aristóteles, aunque piensa que toda la materia del conocimiento proviene de los seres individuales, únicos que hacen impresión en nuestros sentidos, hace de la categoría del sér ó de la substancia el principio de todo axioma, de toda argumentación silogística, y por consiguiente de todo conocimiento científico ó racional, esto ha podido utilizarse á lo sumo para crear un lógica formalista; pero pretender con ello como pretende contra los pirrónicos demostrar la existencia de seres exteriores, «porque si tenemos sensaciones es preciso que provengan de algo y que algo exista,» es caer en un sofisma, porque al afirmar la existencia de las sensaciones ya afirmo la existencia de mí que las siento, y es un círculo vicioso en cuanto el concepto de ser es una abstracción de los objetos exteriores, y la existencia de los seres exteriores se demuestra por el concepto de ser. Quizá ocurra: la percepción Yo es una representación; si yo conozco con verdad, el conocimiento de mí no tiene ningún privilegio sobre el de las demás cosas. Ciertamente que yo no soy solamente mi conocimiento, ni aun la conciencia tomada en el sentido estricto de conoci-

miento expresa toda la relación unitaria de mí para mí, sino que me refiero á mí, íntimo conmigo, también en cuanto me afecto de mí, en lo que con toda propiedad se llama mi sentido íntimo; pero la ciencia no es la realidad, sino la realidad vista; su objeto es testificarla, no crearla. Cierto es también que el conocimiento es representación, tomada esta palabra en un amplio sentido; pero llamamos representación fiel y conocimiento verdadero á aquella ó aquel que son enteramente adecuados á lo que representan ó se conoce, cuando son el mismo, no otra cosa que ellos. Ahora bien; de mí para mí no cabe más ni otro conocimiento que el que yo de mí tengo; yo no tengo más conciencia que mi conciencia. Ni sirva contra esto que hay en mí cosas que inmediatamente no conozco, pues este inmediatamente es sólo relativo: en la discriminación temporal de la absoluta inmediatividad de la conciencia unas cosas fijan primero que otras nuestra atención, pero bien sabido que todas ellas se dan juntamente. Y si esforzando el argumento se replica que hay cosas ajenas que vemos más inmediatamente que las nuestras, los ojos de los demás antes que los propios, á esto contestamos que no son los ojos ajenos, sino la imagen que se pinta en los nuestros (que con aquéllos puede ser desproporcionada), lo que contemplamos, sin saber además que son tales ojos, sino porque inmediatamente comunicamos y hemos visto con los que tenemos. Todos los objetos que no son yo no me los represento sino con relación á mí; por eso no dudo de mi representación, sino de que los represente á ellos. Sólo podría caber en este punto una excepción: si hubiera una conciencia absoluta, el sér que la tuviera, con la suya abrazaría y penetraría la mía, siendo, como dice Fenelón, más íntimo de mí que yo lo soy de mí mismo; pero si tal sér existe, en mi intimidad lo he de encontrar, conociéndome lo he de conocer.

La percepción Yo, además de ser el punto de partida de la ciencia, es el principio de la ciencia de nosotros mismos, pero no es el principio absoluto de la ciencia. — La intuición que tengo de mí mismo es la revelación primera y más íntima de mi personalidad racional, es la vista una y única, y por esto la absoluta y total de mí por mí y para mí mismo, soy yo presente á mí, el conocimiento que abraza y explica todo el conocimiento que de mí tengo, el principio de la ciencia de sí mismo. Su criterio es la evidencia inmediata con que me estoy presente en la conciencia; su método la presencia real, gradual y ordenada de lo que soy y contengo. Pero si la percepción yo es el principio de mi ciencia, cuya verdad no podría ser invalidada aunque no me pudiera dar otra razón superior de ella, no es, sin embargo, el principio absoluto de la ciencia. El principio de la ciencia, como manifestación de la realidad absoluta, nada puede dejar fuera de sí, y yo llevo conmigo el pensamiento de otras cosas que yo. No sé, en verdad, si esos seres que supongo fuera de mí tendrán ó no esta existencia que les atribuyo, pero el pensamiento solo de otra cosa que yo no cabe en la vista de mí mismo.

La presencia de mí ante mí, que es lo que resuelta-

mente afirmamos con este nuestro primer nombre Yo ante la evidencia inmediata con que de su identidad (antes y en su distinción como sujeto y objeto) nos testifica la conciencia, es una verdad que está sobre toda argumentación y razonamiento y á la cual no puede alcanzar la duda. Dios mismo no podría convencerme de que no era, porque para convencerme era preciso que *Yo* me supiera convencido. Y esto consiste en que cuando digo Yo no me refiero á un pensamiento que yo tenga de mí y que pudiera ser ó no conforme á la realidad de lo que yo fuera, sino á la relación de identidad de mí conmigo y para mí, que es en lo que consiste el conocer. Es la intuición Yo una vista directa y total de su objeto, que es en lo que consiste el conocimiento racional, es el principio de la ciencia particular de mí mismo. ¿Cuál es el objeto de esta ciencia? Yo, nada más que Yo, pero todo Yo. Pide, pues, la racionalidad de este conocimiento que lo mantenga constantemente en la reflexión efectiva con que me doy cuenta y lo afirmo en todos y sobre todos mis estados temporales de entender. No debo, pues, afirmar más que lo que en mí me soy presente como siendo, todo lo que lo exceda, todo pensamiento de otra cosa, ni lo afirmaré ni lo negaré: no lo afirmaré, porque en la realidad de mí no lo veo; no lo negaré, porque está en mí, es algo mío como pensamiento; sino que suspenderé el juicio hasta hallar, si es posible, en mí mismo el fundamento que me permita aceptarlo ó desecharlo. Cada vez me preguntaré si la vista que me ocupa es la que procede inmediatamente de la anterior sin intermedio y la referiré á las precedentes y al todo, procurando mantener hasta donde sea posible el orden omnilateralmente comprensivo de la razón en el orden lineal del discurso. Cada vista parcial la consideraré interiormente en todas sus relaciones hasta encontrar en ella el enlace total que tiene con la

siguiente sin salto ni vacío, y nada aseguraré de que no esté tan cierto como de mí mismo, porque en mí lo veo y yo lo soy. Tras de cada afirmación me preguntaré si me deja expedito el camino de la indagación, señalándome con su respuesta una nueva pregunta, ó me lo cierra con presunción dogmática, siendo lo primero indicio de verdad y lo segundo de error, sabiendo como sé que ningún conocimiento racional, ni aun el mío, se agota nunca en relaciones temporales. Por último, el método racional no excluye, sino incluye todos los métodos parciales del conocimiento, diferenciándose sólo de los experimentales en que nada tiene que suponer, y del intelectualismo en que nada tiene que negar. La ciencia analítica no procede al modo escolástico por razonamientos abstractos, círculo en que creyendo caminar hacia adelante nos encontramos en el punto de partida al fin de la jornada. Hago el silogismo más perfecto para demostrar que pienso y veo, si reparo, que ya había afirmado la conclusión al comenzar; niego con el que piense ni que exista y hago patente lo contrario de lo que me he propuesto demostrar. Así Sócrates mostraba una y otra vez con su incomparable *mayéutica* que no éramos nosotros los que pensábamos cuando pensábamos sin razón, y que la opinión más equivocada no es á la postre sino una verdad incompleta. Y sin embargo, este espíritu tan comprensivo, oponiendo lo efectivo á lo real, el Sócrates ideal al Sócrates histórico, cae en el mismo error que combate, preparando el idealismo de Platón y el conceptualismo aristotélico. Así también San Agustín, que al comenzar la Edad Media ve el conocimiento propio como una verdad que está sobre toda duda (*si dubitat cogitat, si dubitat scit se nescire*), y en la conciencia la fuente de todo conocimiento (*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*), dando al yo por esencia

el pensamiento (*Tu qui vis te nosce scis esse te?—Scio. ¿Unde scis?—Nescio. ¿Simplicem te sentis, an ne multiplicem?—Nescio. ¿Moveri te scis?—Nescio. ¿Cogitare te scis? Scio.*) mira como las razones fundamentales de las cosas las verdades dialécticas, lo que le conduce á un espiritualismo puro, que produce en la Edad Media, más que las doctrinas de Aristóteles, la teoría de la verdad trascendental de Santo Tomás, y determina en la Moderna el movimiento cartesiano, que termina en la Contemporánea en el Idealismo Absoluto de Hegel. Considera Bacón el estudio del espíritu humano como tan importante, que sin él, el espectáculo de la naturaleza no pasaría de ser una vana fantasmagoría (*Qui primum et ante omnia animi motus humani penitus non explorabit, ibique scientiæ meatus et errorum sedes accuratissime descriptos non habuerit, is omnia larvata et veluti incautata reperiet; fascinum nō solverit, interpretari non poterit.*); pero al preconizar como el medio de desvanecer las ilusiones del humano entendimiento la concepción del orden universal del mundo (*ex analogia universi*) cae en un círculo vicioso del que los sistemas empíricos no han logrado salir. Halla Descartes en el *cogito ergo sum* la roca y la arcilla sobre que puede levantarse indestructible el edificio de la ciencia, y con esto dota á la filosofía de una fortaleza inexpugnable donde se han estrellado y se estrellarán siempre los ataques de sus enemigos; pero buscando el Yo en el pensamiento, y no el pensamiento en el Yo, como la racionalidad del espíritu le hacía declarar en su misma frase, sin apercibirse de ello (*Yo pienso*), precipitó la indagación filosófica en un espiritualismo abstracto, que no ofrecía más salidas que un dualismo insoluble ó la substancia vacía y estéril de Espinosa. Muestra Kant con severa crítica el profundo abismo entre el sujeto y el objeto, en que los anteriores filósofos no habían suficientemente re-

parado, y presente con la vista penetrante del genio que la posibilidad de la Metafísica depende de la existencia de una intuición racional, de la vista directa de un objeto, aunque él creía esta intuición inasequible. Uno de sus discípulos inmediatos y el propagandista más hábil de sus críticas, Reinhold, pretende hallar la síntesis ó la unidad del sujeto y el objeto en la representación, que es lo que en la conciencia es referido al objeto y al sujeto, y que se distingue de ambos. No es, pues, la apercepción ó la conciencia pura de sí, sino la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo en la intuición de un objeto, por lo mismo que le concibe como tal y se distingue de él. Pero no tardó Reinhold en conocer la insuficiencia de su teoría, y con una sinceridad y modestia que le honran la abandonó para seguir la más profunda de Fichte. La razón de aquella insuficiencia la mostró Beck, que partiendo del hecho primitivo de la representación no puede conceder al númeno, á la cosa en sí, que él denomina lo ininteligible, más que una existencia subjetiva (*la cosa en sí ó el númeno de Kant no es más que la obra de la imaginación*). Algo parecido, aunque inferior á la representación de Reinhold, es el expediente á que apela Mr. Cousin queriendo concertar á ontólogos y psicólogos con superficial eclecticismo. Para este filósofo francés el yo y el no-yo son dados simultánea y distintamente en una recíproca oposición. ¿Mas cómo conocerme distinto de otra cosa, limitado por ella, sin conocerme antes? Bien que el mismo Cousin lo reconoce así al asegurar que esta oposición es un acto reflexivo de conciencia, que va precedido del conocimiento indistinto y espontáneo. Pero tal falta de análisis en los primeros pasos puede conducir, sin embargo, á las graves consecuencias que ha deducido Mr. Vacherot. «Para que un sér tenga conciencia de sí,—dice,—para que se ponga como yo es menester

que se distinga de un no-yo cualquiera.... Dios no podría conocerse como yo, tener conciencia de sí sin oponerse el no-yo, lo que le es imposible, puesto que es todo en su cualidad de sér infinito y universal.... La contradicción es manifiesta; entre los atributos metafísicos y psicológicos es preciso elegir.» Fichte, comprendiendo que la verdad del conocimiento supone la identidad esencial del sujeto y el objeto, cree hallar la intuición intelectual que Kant creía inasequible en el Yo, en el que pone el principio absoluto de la ciencia. Pero procediendo también por abstracción (por eliminación de la conciencia empírica) confunde en su primera época el Yo absoluto con el individual humano, en el fondo del cual aquél aparece como su razón y fundamento, haciendo así á la identidad abstracta el principio de la Filosofía, lo que lleva á Schelling á buscarlo en la indiferencia de los diferentes, en lo *absoluto*. Este absoluto abstracto á su vez no afirma, sino niega el contenido que se supone explicar, y con esto lógicamente se niega á sí mismo, y de aquí el proceso hegeliano y la ley evolutiva, esfuerzo supremo que hace el entendimiento por acercarse á la razón negándola. Y como es imposible movimiento sin *que* se mueva, ó hay que retroceder á la escolástica (lo que en parte explica la especie de supervivencia que actualmente obtiene), dando ó quitando valor de realidades según conviene á los conceptos vacíos del entendimiento, á lo que se presta admirablemente su propia vacuidad, juego en que se disfraza lo ocioso con lo entretenido, ó hay que, desechando añejos convencionalismos, poner el pensamiento en relación directa con la realidad, lo que sólo cabe en la unidad de la conciencia, en la razón. Un ejemplo de la necesidad interna que inclina á seguir esta última dirección á todo espíritu sincero nos ofrece nuestro Balmes, que después de haber sostenido,

como escolástico que era, que el Yo para ser conocido de sí propio no disfruta de otro privilegio sobre los seres distintos de él sino el de presentar inmediatamente los hechos que pueden conducir á su conocimiento, por lo «que el Yo en sí mismo, considerado como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea su punto de apoyo» (F. Fund., I, 44), se contesta á sí mismo (Id. IV, 79): «La realidad permanente del Yo considerada en sí misma, y prescindiendo de las cosas que pasan en ella, es un hecho que sentimos en nuestro interior y expresamos en todas nuestras palabras: si á esta presencia, á esta experiencia interna se le quiere llamar intuición del alma, nosotros tenemos intuición de nuestra alma.... ó es necesario admitirla ó renunciar al testimonio de toda conciencia.» Avanzando (Id. id. 80): «¿Quién sabe si podríamos decir que no hay otra intuición de nuestra alma que la que tenemos ahora; que ella en sí misma, en su entidad una, simple, es esta misma fuerza que sentimos; que esta misma fuerza es el sujeto de las modificaciones; que es la misma substancia, sin que sea preciso excogitar otro fundamento, digámoslo así, en que resida esa fuerza?... ¿Por qué no podríamos decir que la presencia de sentido íntimo, la conciencia de sí propia es toda la intuición que el alma puede tener de sí misma?»

III

Yo soy.—El sér, la esencia y la existencia del Yo.

El sér del Yo.—Explicación de esta percepción analítica.—Lo primero que veo de mí es que soy, el sér del yo. Para que yo viéndome no vea mi sér

es preciso que haga abstracción de mí mismo, que me suprima. ¿Mas qué digo cuando digo soy? Como el primer objeto, ó más bien como el objeto entero de este mi conocimiento, no puedo resolverlo en otro. Cualquiera otra cosa que de mí pensara sería algo que yo era, algo de mi sér. Para verlo es preciso, pues, no mirar á otra cosa ni quitarle nada, ni definirlo por algo que yo sea y que por consiguiente lo suponga, ni contemplarlo de reflejo, sino atender á como se manifiesta en mi conciencia. Atendiendo enteramente á ella, yo me reconozco y me llamo ante todo *sér*. Sé que no soy ni más ni otra cosa que esto; que esta palabra expresa todo lo que de mí puedo decir. Hechos, potencias, cualidades en cuanto las reconozco mías, de mi sér, en mi sér, en cuanto, porque y hasta donde soy me las atribuyo y no más. Mi sér es la raíz de todo en mí, aun del pensamiento con que lo pienso y aun de la palabra con que lo digo; para verlo no necesito más que mirar, y tengo que mirar aunque no quiera. Yo siempre presente á mí, en mi sér me estoy presente; cierto es que temporalmente puedo detenerme en un aspecto ó en una relación, mirar sólo á una parte de mi sér, y encantado en ella (fuera de mí) despreciar las otras; pero pronto lo notamos en los fallos ó vacíos del conocimiento, siendo imposible mantenerse racio-

nalmente en estos estados relativos; es necesario que no sigamos reflexionando para que el encanto no desaparezca. Yo no confundo tampoco mi sér con el conocimiento absoluto que de él tengo y sin el cual todo otro conocimiento de mí ó de lo que yo no soy me sería imposible. El conocimiento de mi sér es mi sér presente á mi sér, mi sér refiriéndose á sí mismo, una relación de mí conmigo. No es toda la relación que conmigo tengo (cabiendo otras, por ejemplo el sentir), pero es toda la absoluta, la una, la única relación en que me estoy presente, la verdad de mí para mí.

La pregunta primera y más total respecto de mí es ¿qué soy yo?, porque toda otra supone ésta ya hecha y contestada. Si yo no me supiera siendo, ¿quién se sabría preguntando y de quién? Ni hay para ella respuesta más inmediata que Yo soy Yo, puesto que es la pregunta misma. Y es de notar que esta pregunta, con ser la primera, descansa ya en la vista de mi sér: si no me supiera siendo, ¿cómo preguntar quién soy? No comienza, pues, con ella mi conocimiento, sino mi conocimiento racional efectivo. Para mantener, pues, la vista racional de mi sér sobre todos los estados determinados de mi pensamiento acerca de ella, que es el oficio del filósofo, basta poner frente á frente los unos y la otra y darnos cuenta en cada caso de lo que preguntamos y nos respondemos. Cuando digo soy no entiendo que mi sér se limite á lo que es determinada-mente en este momento, que no puedo tener, por ejemplo, otro pensamiento, otra voluntad ni otra figura; antes por el contrario, pienso que como lo presente

soy lo pasado y lo futuro, lo que recuerdo y preveo y lo que está más allá de mi memoria y de mi previsión. Distingo perfectamente mi sér del sér que he actualizado, y veo seguramente con vista de razón que todas mis actuaciones, las que son, las que fueron y las que serán, son actuaciones de mi sér, sin que conciba que éste se agote jamás en ellas. No es solamente mi sér mi sér sensible, mi sér empírico, el sér histórico á que Sócrates oponía su sér ideal. Á cada instante comparo el uno con el otro y mi vida es un continuo testimonio de que hallo siempre al primero en defecto con el segundo. La experiencia pregunta y contesta á que soy efectivamente, no á que soy, y tan limitada se siente, que si se dirige al hecho no es para quedarse en él, sino para indagar tras lo visible lo para ella invisible, sobre el hecho la ley, la esencia, el sér. No es tampoco mi sér aquella figuración artística, aquel retrato interior, aquella primera creación mía con que me represento en rasgos que entiendo fundamentales é indelebles. ¡Cuántas veces el fracaso de mis propósitos no me avisa de mi quijotesca presunción! ¡Cuántas veces como pintor interior que soy no me veo obligado á mirar el modelo para enmendar la figura! ¡Cuántas veces no me río de mí mismo en mis adentros! Si la poesía, como decía Aristóteles, es más verdadera que la historia, es cuando en su imagen encarna en el individuo el sér; mas cuando se aparta de aquella vista racional es, como la definía Platón, un delirio, y un delirio que no tiene nada de divino. Ni equivale la vista de mi sér á la del abstracto *ente*; el algo, el sér sin cualidades, lo indiferente á toda cualidad, sér meramente potencial, medio entre el sér y la nada, sér en verdad menos que nada, pues que la nada expresa algún concepto, aunque negativo, y el ente es como la materia prima de Platón y Aristóteles, lo indiferente á toda cualidad, lo absolutamente indefinido, el mero supuesto lógico. Santo

Tomás, siguiendo la doctrina de Aristóteles, había dicho: «*In prima operatione (intellectus) est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet, hoc quod dico ens: nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligantur ens;*» y sus expositores añaden que el ser la idea de ente la más clara y primera que informa nuestro entendimiento lo muestra la experiencia interna. ¿Pero de qué ente se trata aquí? ¿Del ente puro y universal por *abstracción* ó del ente puro y universal por *simplicidad é infinidad*? La logomaquia que atribuyen los filósofos escolásticos á los racionalistas son ellos los que la cometen. Si la idea de ente es una idea abstracta, la experiencia interna no puede testificarnos que es la primera, sino aquella de que se ha abstraído ó separado. Esta logomaquia y esta imposibilidad aparecen en la Filosofía Fundamental, y las demuestra nuestro Balmes, que como escolástico, aunque de espíritu un tanto libre, es testigo de la mayor excepción. «Que no podemos pensar sin la idea de *ente* (dice, F. Fund., cap. XI) lo demuestra lo dicho en los capítulos anteriores; y además cualquiera puede consultar la experiencia en sí mismo esforzándose para hacer una reflexión en que no éntre la idea de *ser*.... ¿Podrá habernos venido de las sensaciones? La sensación en sí no nos presenta sino cosas determinadas; la idea del ente es cosa indeterminada: la sensación no nos ofrece sino cosas particulares; la idea del ente es la más general que hay y que puede haber: la sensación nada nos dice, nada nos enseña, fuera de que ella, es una simple afección de nuestra alma: la idea del ente es una idea vasta, que se extiende á todo, que fecunda admirablemente nuestro espíritu, que es el elemento de toda reflexión, que funda por sí sola una ciencia: la sensación no sale de sí misma, no se extiende siquiera á otras sensaciones.... La idea del ente conduce al espíritu por todo linaje de seres, por lo corpó-

reo y lo incorpóreo, lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito.» «La idea de sér tampoco puede formarse por abstracción. Para abstraer es preciso reflexionar, y la reflexión es imposible sin tener de antemano dicha idea; luego es necesaria para la abstracción, luego la abstracción no puede ser su causa. Por otra parte, á esta argumentación, que tan concluyente parece, se le puede oponer una explicación sumamente sencilla del método con que la abstracción se ejecuta. Yo veo el papel en que escribo; la sensación envuelve dos cosas, blanco y extenso. Si no tengo más que la sensación, aquí me pararé y sólo recibiré esta impresión, extenso y blanco. Si hay en mí alguna facultad distinta de sentir que me haga reflexionar sobre la misma sensación que experimento podré considerar que esta sensación tiene algo semejante con otras que recuerdo haber experimentado. Podré, pues, experimentar la extensión y la blancura en sí, prescindiendo de que sean éstas que en la actualidad me afectan. En seguida puedo reflexionar que estas sensaciones tienen algo de común con las demás en cuanto todas me afectan de algún modo; entonces tengo la idea de la sensación en general. Si luego considero que todas las sensaciones tienen algo de común con todo lo que hay en mí, en cuanto me modifican de alguna manera, formaré la idea de una modificación mía, prescindiendo de que sea sensación ó pensamiento ó acto de voluntad, y en fin, prescindiendo de que estas cosas se hallen en mí, de que sean substancias ó modificaciones, sólo atiendo á que son algo, habré llegado á la idea del sér. Luego esta idea puede formarse por abstracción. Esta explicación es seductora por su sencillez, pero no deja de sufrir graves dificultades. Desde los primeros pasos de la operación nos servimos sin advertirlo de la idea de sér; luego nos hacemos ilusión cuando creemos formár-

nosla. Para reflexionar sobre lo extenso y lo blanco es necesario considerar que existe, que es *algo* semejante á otras sensaciones; cuando prosigo pensando en que me afecta, ya sé que yo soy, que aquello que me afecta *es*; ya hablo de ser ó no ser, de tener ó no tener *algo* común; y por fin, cuando prescindo de que las modificaciones de mi espíritu sean esto ó aquello, y sólo las miro como una *cosa*, como un *algo*, como un *sér*, claro está que no podría considerarlas como tales si no existiera en mí la idea de *algo* en general. Aquí el *sér* es un predicado que yo aplico á las cosas; luego ya existía este predicado. Lo que hago es colocar las cosas particulares y determinadas en una idea general é indeterminada que preexistía en mi entendimiento.» No obsta para la verdad aunque incompleta de esta crítica la extraña componenda que intenta hacer entre estas opiniones opuestas y que basta transcribirla para hacer ver que es un tejido de contradicciones. «La idea de ente—continúa—*no la tengo por innata en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento como un tipo anterior á las sensaciones y á los actos intelectuales*; pero no veo inconveniente en que se le llame innata, si con este nombre no se significa otra cosa que la *facultad innata de nuestro entendimiento para percibir los objetos bajo la razón general de ente ó de existencia* tan pronto como se reflexiona sobre ellos. *De esta suerte la idea no dimana de las sensaciones y se la reconoce como un elemento primordial del entendimiento puro; tampoco se la forma por abstracción, como si se la produjese totalmente, sino que se la separa de las demás, se la depura, por decirlo así, contribuyendo á esta depuración ELLA MISMA.* Así puede preexistir á la reflexión y ser en algún modo el fruto de la reflexión según los varios estados en que se la considera. En cuanto anda mezclada y confusa con las demás ideas preexiste á la reflexión; pero es fruto de la misma reflexión en

cuanto ésta la ha separado y depurado.» No puede abstraerse, separarse una cosa de donde no la hay, y los particulares, por muchos que sean, nunca darán la idea de lo general. Si en lo particular lo vemos no es por la inducción naturalista de Aristóteles, sino por la inducción geométrica de Platón; lo particular no da el todo, sino que no puede verse sino en el todo. La *ἐπαγωγή*, que según Aristóteles no puede tener lugar sino por el agotamiento de los casos particulares, no se logra nunca, y en todo caso nos conduciría á la nada. El ente no tiene valor, ni aun lógico, sino como una abstracción del sér, no como la abstracción de unas cuantas cosas, que á lo sumo formarían un género ó una especie; no por lo que quitáramos, sino por lo que dejáramos. El ente no es más que el sér pensado antes de pensar sus cualidades, una posición del entendimiento, sin otro valor que el discursivo cuando no se aparte de la vista racional que sucesivamente traduce en el tiempo. Separado de ella «no ofrece al espíritu—como dice Balme—nada real ni aun posible, pues no concebimos que exista un sér que no sea más que sér, de tal modo que no se pueda afirmar del mismo ninguna propiedad excepto la de sér» (entiéndase ente donde dice sér). El ente abstractamente tomado lleva envuelta su propia negación (su contradefinición), es contradictorio en sí mismo (sér sin sér, sér que no es) y tiene que llevar al cabo por esta su negación interna á hacer desaparecer el propio supuesto al ser plenamente determinado, enteramente definido y circunscrito (al acto puro de Aristóteles, al Espíritu absoluto de Hegel). Mas en este nuevo aspecto obtenido, no mirando derechamente á su objeto, sino de espaldas á él, apartándolo cuanto es posible de delante de nuestros ojos, es el sér visto otra vez como mera posición lógica, como mera forma, como pura idealidad; acto sin agente, pensamiento sin quien pien-

se, filosofía sin filósofo, idea sin substancia, como antes era materia sin concepto. Ni se salva este panteísmo lógico, que va de apariencia en apariencia en vez de realidad en realidad, de negación en negación en vez de afirmación en afirmación positiva, con la distinción entre el sér puro por abstracción (*el ente*) y el sér puro por simplicidad (Dios), que sirve ó para mostrar la imposibilidad de la hipótesis ó para conducirnos á un dualismo insoluble, cuya última expresión es un escepticismo lógico y moral. Si el concepto del ente en común, según el P. Zeferino González (F. E., II, p. 16), «no incluye la realidad completa, absoluta y total del sér, sino más bien *un principio, un grado y como un aspecto parcial de la realidad completa, pues que sólo incluye una parte, por decirlo así, de la esencia ó realidad de las naturalezas de las cuales se produce,*» y por el contrario, cuando referimos este concepto á Dios, diciendo que es el Sér puro y universal, queremos significar, no solamente que este Sér no es una abstracción del entendimiento, *sino principalmente que encierra en sí toda la realidad y todas las perfecciones posibles (sér universal), y por consiguiente todo el sér real, positivo y concreto, que excluye por lo mismo todo no sér puro, toda mezcla de imperfección ó potencialidad,* es claro que el ente, que no es más que *un principio, un grado y como un aspecto parcial de la realidad completa,* sólo en el sér puro universal, que encierra en sí *toda la realidad,* puede ser visto y comprendido, luego no es la idea primera; y si, por el contrario, nos decidimos porque el ente se opone á Dios como lo potencial puro á lo actual puro, como el no sér al sér, entonces todo lo que descubrimos mediante la idea del ente es precisamente lo contrario de lo que es, lo que estimemos como realidad es la mentira, lo que estemos como bien es el mal, y como todo lo que pensemos tenemos que pensarlo mediante la idea del ente

entre Dios y el hombre hay una barrera infranqueable. ¿Pero no podrá decirse con Rosmini que «la simple idea de ser no es percepción de alguna cosa existente, sino la intuición de alguna cosa posible; no es más que la idea de la posibilidad de la cosa?» Á esto contesta Balmes: «Quisiera que se me dijese á qué corresponde la idea del sér en general, prescindiendo de que exista. Si después de haber prescindido de todas las determinaciones prescindo también del sér mismo, ¿qué me resta?—Resta, se me dirá, una cosa que puede ser.—¿Qué significa una cosa? Supuesto que prescindimos de todo lo determinado, *cosa* no puede significar sino un sér, tendremos que una cosa que puede ser equivaldría á un sér que puede ser. Ahora bien; se habla de un sér que puede sér, ¿se trata simplemente de la posibilidad no pura? Entonces no se prescinde de la existencia y se falta á lo supuesto. ¿Se trata de la posibilidad pura? Entonces se niega la existencia y la proposición equivale á esta otra: un sér que no es, pero que no envuelve ninguna repugnancia. Veamos lo que significa esta expresión: un sér que no es. ¿Qué significa el sujeto el sér? Una cosa, ó bien lo que es. ¿Qué significa una cosa? Un sér, pues se prescinde de todo lo determinado. Luego ó el sujeto de la proposición no significa nada, ó la proposición es absurda, pues equivale á esta otra: una cosa que es que no es, pero que no envuelve repugnancia.» Y sin embargo, el mismo Balmes, que añade más adelante, «la idea, pues, de sér es la misma idea de la existencia de la realización; si concebimos el sér puro sin mezcla, sin modificación, subsistente en sí mismo, concebimos lo infinito, concebimos á Dios; si consideramos la idea de sér participada de una manera contingente con aplicación á las cosas finitas, entonces concebimos la actualidad ó la realización de ellas» (F. F. III, IV), dirá más adelante (Id. id. XI): «Dios tiene en sí la plenitud

del sér; es su mismo sér, se llama con profunda verdad *el que es*; pero de él afirmamos también con verdad que es inteligente, que es libre y que tiene otras perfecciones no expresadas en la idea general y pura del sér.» ¡Tanto pueden, aun en varones de gran inteligencia, los prejuicios de escuela! La conciencia no me dice que *yo soy un ente*, un algo indiferente á ser ó no ser, sino un *sér real* en quien es y tiene su razón inmediata todo lo que soy. Mis propiedades lo son de mí como sér de propiedades esencialmente, ó como Yo soy, sin lo que no se sabría de quién hablo cuando dijera Yo soy esto ó lo otro, y las propiedades de que hablo serían anejas, allegadas, no propiedades del que las es, ó mediaría algo para tal anexión, y así indefinidamente sin ser ni mostrar Yo lo que soy, sino siendo siempre distinto y otro de Entidad á Entidad, donde Yo sería un incógnito abstracto, y las propiedades también, pensándose sin saber á quién ni de quién son tales como se dicen.

La percepción Yo soy, Yo soy Yo, no equivale á Yo soy el Sér; lo que me dice mi conciencia es que *sòy*, que soy sér. Antes por el contrario, advertimos que el concepto de ser lo aplicamos á toda cosa, hasta el extremo de que sin él ni aun su negación puede ser concebida. Bástame, en verdad, la vista que de mí tengo para estar seguro de mi realidad. Aunque otra cosa no conociera, aunque todo desapareciera á mi alrededor, no por eso estaré menos cierto de mí mismo. Mas ¿por qué para pensar en mí necesito pensar en el Sér? ¿Será que este mi primer conocimiento, aun-

que inmediatamente no necesite para mí demostración, será en sí mismo demostrable? Ahora sería prematuro contestar á esta pregunta: baste notar que al Sér lo pensamos como excediendo al Yo y á todas las demás cosas, como razonándolas y explicándolas, no absorbiéndolas y aniquilándolas; que su concepto lo aplicamos universalmente, y que sin él no hubiéramos podido dar un paso en la indagación, pero que esto en nada invalida el valor de mi percepción analítica: hemos visto nuestro sér inmediatamente en nosotros; la verdad del pensamiento del sér fuera ó sobre el Yo no puede ser aquí negada ni afirmada.

Atento á mí ó al propio objeto me hallo el que soy, sin más ni otra cosa, de propio testimonio, no por relación de discurso ó de doctrina, y me hallo el sér que soy no necesitando para esto relación de ó á otro. Sólo en el sér que soy y como soy me estoy presente, sólo mi sér tiene conciencia de mi sér, sólo en mi sér estoy como en mí mismo. ¿Pero por qué no puedo yo pensar mi sér sin pensar el Sér absoluto en y sobre mí? ¿Por qué me atribuyo yo algo y no todo lo que en el Sér concibo? ¿Por qué me atribuyo yo ser en mí infinito límite? Cierto es que pienso el Sér absolutamente con valor de tal pensamiento, siendo yo el que lo pienso; pero lo pensado es una cuestión para mi conocimiento, no una verdad sabida como yo en mí. Esta es toda la cuestión de la ciencia, la cual aclarada sabría yo el fundamento de mi sér, habría llegado al principio real. Entretanto, y pues yo no fundo el conoci-

miento del Sér estando en el mío, y sin embargo, este Sér absoluto está en mi pensamiento, la cuestión queda entera, y lo que acerca de ella pueda hallar de mío no cabe prejuzgarlo, sino verificarlo en propia atención, habiendo visto que yo sólo en cuanto me atiendo me conozco. Puesto en mi sér apartaría de él mi pensamiento, dejaría de estar reflexivamente en mí si no siguiera mirando lo que mi sér es y contiene. Y la primera pregunta que me ocurre al verme siendo, es: ¿Qué es lo que soy?

Yo soy lo que soy, la esencia. — Explicación de esta percepción analítica. — Lo primero que distingo en el sér del Yo es que *Yo soy lo que soy*, mi *esencia*. Tan inmediata es esta percepción respecto de la anterior, que nada podemos descubrir en el sér del Yo sin que el Yo *lo sea*, sin que sea visto en su *esencia*. El sér del Yo *es lo que es*, el sér del yo se muestra, pues, en su *esencia*, y á su vez lo que el yo es, es el yo quien lo es, la *esencia* del Yo es y se sostiene en su sér. El sér y la *esencia* del yo son, pues, enteramente adecuados, no puede darse el uno sin la otra. Lo que determina, sin embargo, el orden racional de estos conceptos es que vemos y podíamos pensar en el *sér* sin haber visto ni pensar todavía en la *esencia*; pero no podemos ver ni pensar en la *esencia* sin ver ni pensar en el *sér*, démonos ó no cuenta reflexiva de ello. La *esencia* no es definible. Definir es decir *lo que una cosa*

es, luego toda definición supone que el *sér* se expresa y es visto en su esencia. Pero si no podemos definirla podemos distinguirla del *sér*, diciendo que el *sér es el que es, la esencia lo que es el sér*. Cuando decimos que yo soy lo que soy, no establecemos en mí ninguna limitación, como si hubiera algo de lo que yo era que yo no lo fuese. Así, pues, mi esencia no es lo que queda en mí quitadas mis propiedades (nada), ese *quid incognitum*, ese *substratum* de las cualidades, misterioso é inaccesible al pensamiento, que suponía Kant, concepto que, como todos los abstractos, tomado absolutamente (esto es, fuera de la razón en que se da) es en sí contradictorio, porque por desconocida que la esencia fuera, saber que es sostén de cualidades es conocerla en algún modo; y de otra parte, aunque sólo la apariencia de las cosas conociéramos, algo de lo que son, algo de su esencia conoceríamos. La esencia no es tampoco una reunión arbitraria de cualidades. Una reunión de cualidades no constituye un objeto (sino el monstruo de Horacio) más que cuando son las cualidades del objeto mismo. Mejor sería decir que la esencia es la que determinándose constituye las cualidades diferentes. Nada de lo que yo soy queda fuera de mi esencia; ésta es á la par específica en el sentido de Platón é individual en el sentido de Aristóteles

(todo sin contenido y contenido sin todo son igualmente inconcebibles).

La palabra *esencia*, de la latina *essentia*, que Cicerón introdujo por primera vez en su idioma formándola del verbo *esse*, imitación de la griega *ὄντεια*, que deriva del mismo modo del verbo *εἶναι* como la alemana *wesen* del verbo *sein*, significa etimológicamente *lo que es el sér*. Sin embargo, en la Metafísica griega se tomaba como expresando lo contrario del accidente ó del fenómeno, es decir, lo real y permanente en oposición á lo transitivo y mudable. Así, lo mismo para Platón que para Aristóteles, como antes para Pitágoras, la esencia es todo lo que es verdaderamente, lo que excede de la esfera de la observación sensible y sólo por la razón nos es conocido, lo que ocupa el primer lugar en la palabra, en el pensamiento y en el tiempo. Platón la hace consistir en las ideas que tienen su realidad en Dios: para Aristóteles (que no mira las ideas en sí sino como la forma de las cosas) es la primera de las categorías, es decir, la más necesaria de las concepciones de nuestro entendimiento, que se aplica igualmente á tres cosas: primero á la *forma*, es decir, á las cualidades específicas que constituyen la naturaleza de cada sér, á las cualidades que nos representan el género y la especie, y cuyo enunciado es el objeto de la definición; segundo á la *materia*, en la cual las cualidades nos aparecen de una manera sensible al *substratum* ó sujeto indeterminado á que viene á aplicarse la forma como el sello sobre la cera; tercero al sér concreto ó al individuo formado por la reunión de los dos elementos precedentes, ó más bien en el que estos dos elementos tienen verdadera existencia. Así, de acuerdo en la significación de la palabra, mientras que

para Platón la esencia es lo que hay de más general las ideas y supremamente la unidad en que todas se identifican, Dios, la idea de las ideas, para Aristóteles lo que contiene en el más alto grado la existencia y el sér es el individuo (unión de la materia y de la forma, fuera del cual éstas son meras concepciones de la inteligencia), siendo Dios mismo un sér concreto, el más concreto de todos, la entera actualidad, el acto puro. Á primera vista no hay disparidad entre el sentido en que los escolásticos tomaban á la palabra esencia y la percepción inmediata de conciencia que venimos examinando. Según ellos es lo que contesta á la pregunta ¿qué es? (*id quod respondetur ad quæstionem quid est*), aquello que es y se concibe como lo primero en la cosa y es raíz de los demás atributos (*id quod est aut concipitur primum in re et est radix cæterorum quæ rei conveniunt*), aquello sin lo cual el objeto no puede ser entendido (*id sine quo res intelligi nequit*); pero esta identidad no es más que aparente, ó mejor, no es más que la voz de la razón, que en seguida se tuerce y desnaturaliza. Como el ente para los escolásticos no es más que una abstracción vacía, una pura potencialidad, la esencia no es lo que es el sér, sino «aquello mediante lo cual una cosa es y se constituye tal sér y no otro» (*id quo res constituitur in determinato entis genere: id quo res est id quod est et non aliud*); aquello cuyo acto es el sér (*id cujus actus est esse*). Por eso enseñaban que en la definición del ente la esencia es el sujeto (*id quod habet vel potest habere*), la materia, y el *esse* (que representa el acto de existir) la forma; esto es, que la esencia es vana posibilidad impotente, cuyo valor lo recibe de una cosa que no es ella, de su propia negación, de la existencia, que como forma es negación de la materia y por tanto de la esencia. Esta doctrina, consecuentemente seguida, lleva al panteísmo lógico hegeliano. Porque si el ente (la idea en su

mayor indeterminación) es lo indiferente á toda cualidad, lo indiferente á ser ó no ser no puede ser pensado como algo, es pensado como nada (*das Seyn is das Nichts*), donde la afirmación del sér (tesis) nos lleva á su negación (antítesis); pero como la nada á su vez no puede ser pensada sino siendo, hay un continuo pasar del Sér á la Nada y de la Nada al Sér, que es el *Su- ceder*, síntesis de los dos momentos anteriores. El suceder supone todavía que el Sér sea y que el No-Sér no sea, cuando la verdad es que el Sér y la Nada son y no son juntamente; es necesario, pues, pensar el suceder fijo, esto es, la unidad é indiferencia del sér y del no sér, la *Esencia*, el sér cualificado. Al punto que pensamos al Sér esenciado pensamos de un lado al Sér sin cualidad, de otra á la cualidad sin Sér; y no pudiendo permanecer en ninguno de estos conceptos pasamos continuamente del uno al otro, como por ejemplo, del fundamento (el sér sin cualidades) al fundado (cualidades sin sér), de la causa al efecto y vice-versa, no concibiéndose uno sin otro (la causa deja de ser causa si no produce efectos, y sólo lo es hasta donde los produce, y los efectos no son tales sin la causa), por lo que este doble pensamiento es un vano formalismo, una logomaquia, siendo el sér por sus cualidades y las cualidades por el sér y teniendo que negar su aparente contradicción en la *Existencia*, unidad indiferente de los términos anteriores. No caen en este extremo los escolásticos, de que los salvan las creencias religiosas, aunque á costa de la consecuencia filosófica. Enseñando que Dios es su esencia (*Quod Deus est sua essentia*), y que de su esencia se sigue su existencia (*Deus est ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia*), y aun que *las esencias metafísicas de las cosas son inmutables absolutamente*, de modo que no dependen ni aun de la voluntad de Dios, distinguen, sin embargo, de la esencia metafísica (la esencia de una

cosa concebida ó considerada con abstracción de su existencia actual) de la física (la misma esencia considerada como existente ó ejerciendo el acto de existir), de donde hay que venir á parar, ó que ambas son las mismas, lo que es y se da en razón del sér, ó conceder á la materia una cierta virtualidad negativa, con lo que se recae en el dualismo de que se pretendía escapar.

La esencia no es lo contrario, *ex æquo*, de lo accidental (como si los accidentes no fueran), lo permanente sin y en oposición con lo mudable; lo que ha podido provenir de no considerar la graduación interior de la esencia, tomando como tal nuestro primer pensamiento de ella, que apartamos en seguida arbitrariamente de su objeto y que damos sin embargo por el del objeto entero. En efecto, lo que es permanente (esencial en el sentido dicho) para el acto puede parecer accidental para el individuo, y lo esencial para el individuo, accidental para la especie. En efecto, si suponemos que es esencial el tener color al rostro humano, se dirá que es accidental que éste sea blanco, negro ó amarillo; ser blanco, negro ó amarillo se reputará esencial para la raza, así como accidental el tinte más ó menos subido dentro de estos colores, lo que es esencial para el individuo, mientras que para éste es accidental el matiz, que es esencial en el estado (la salud ó la enfermedad) ó en el acto (la cólera, el miedo ó la vergüenza). Pero quítense todos los

matices y desaparece el tinte, todos los tintes y desaparece la variedad de colores, todos los colores y desaparece el color.

Los escolásticos hacían de los accidentes «entidades reales *sui generis*, distintas realmente de la substancia,» que no se producen «por creación ni por generación, sino por una acción *sui generis*, que pudiéramos denominar, con los antiguos, educción de la potencialidad del sujeto: *per educationem ex potentia subiecti*.» «La experiencia, la razón y el sentido común demuestran de consuno que el calor, el movimiento, etcétera, respecto de una piedra, así como una sensación, una volición, la ciencia, la virtud, respecto del hombre, son accidentes de estas substancias.» No quedan mejor paradas con esta explicación, en cuyo apoyo se traen todas las facultades cognoscitivas, la física y la moral que la lógica. Hasta ahora se había creído que no puede haber cuerpo sin calor, y, lo que es más raro, que el aire frío tiene más calor que la piedra caliente; sólo allá en el siglo XIII ha podido confundirse el calor con la temperatura: también se sigue creyendo que el movimiento no es algo que se agregue al cuerpo, cuya naturaleza sería la de permanecer inmóvil, sino que la inmovilidad es el equilibrio de las fuerzas, es decir, un caso del movimiento, y en cuanto á las sensaciones, las voliciones y la virtud, psicólogos y moralistas habían considerado las dos primeras como actos del sujeto, y la segunda un hábito ó repetición de hechos, que no añaden ni quitan nada á la substancia del sér que hace, determinaciones internas de esta substancia, que por esto se llaman suyas, se las atribuye, y por ellas, cuando son libres, merece ó desmerece, y no *micróntilos* ó *entezuelos*, que por su *inherencia aptitudinal* se introducen en el sujeto para hacer

que sienta esto ó aquello, quiera eso ó lo otro, sea bueno ó malo, y sin culpa suya se salve ó se condene. Bien es verdad que si estos *microbios entitativos* no se producen por creación ni por generación, sino que salen de la potencia del sujeto *per eductionem potentia subjecti*, eran cosas inherentes á él, por lo menos hasta que salieran; pero ni aun en esto, aunque contradiciendo todo lo anterior, podemos descansar, porque la *potencia*, según los escolásticos, *no puede* por sí pasar al acto. ¿Quién es, pues, el autor de estos microbios entitativos?

El qué y el cómo de mi esencia, percepción analítica de la materia y de la forma.—En lo que soy, en mi esencia, distingo inmediatamente el *qué* y el *cómo*, la *materia* y la *forma* con significación análoga á la que aparece en estas frases vulgares: «dijo que era *real y positivo*, la *materia* y la *forma* de un escrito, de esa *materia* no entiendo nada, de *forma* que. La materia se expresa también á veces por la palabra *cualidad*, que en su sentido primero no significa determinada propiedad, ni aun la propiedad, sino la esencia, en cuanto siendo lo que es, es raíz y sostén de todas sus internas relaciones, como lo vemos en los modismos *lo cual que*, *¡cuál estaba!*, *es hombre de cualidad*, y en los indefinidos compuestos, *cualquiera* opuesto á *comoquiera*. Pero todas estas palabras de origen trópico ó derivado llevan aneja una limitación que amen- gua ú oscurece la pureza de la percepción racio-

nal con que en nosotros distinguimos *el qué* y *el cómo* de lo que somos. Para no declinar de ella á otras inferiores conviene que nos fijemos en las distinciones que hacemos de ordinario, observando luégo el concepto racional bajo que las pensamos, y sin las que lo pensado se desvanece contradiciéndose (negándose en el pensamiento ó como pensamiento). Confundimos frecuentemente en el ordinario uso pintoresco de hablar la forma con la figura (la forma material) por la que entendemos el límite de los cuerpos en el espacio. Esta idea es puramente negativa (no dice nada) si no suponemos que el objeto es *positivamente lo que es hasta el límite*, si no entendemos por figura la *última posición* del objeto ó *como* el objeto termina. Este concepto de término que agregamos es un concepto superficial, como se nota fácilmente observando que pasando planos que dividan idealmente al objeto en todas direcciones, siempre éste nos ofrece figura, aunque nuestros ojos no la penetren, donde encontramos que la figura no es más que la *posición material* de las partes, el *cómo están* estas partes, la *forma material* de las cosas. Mas el concepto de forma no lo aplicamos exclusivamente á objetos corporales, sino á otros que no son susceptibles de continuidad, y por consiguiente de figura, aunque alguna vez les apliquemos este nombre en

forma trópica: por ejemplo, *las figuras retóricas*, *las figuras de pensamiento*; así la empleamos á veces en sentido sólo espiritual, como cuando decimos que la voluntad es la forma del querer, las formas lógicas, etc., en cuyo caso no pensamos para nada en continuidad, ni en juxtaposición de partes, sino en la absoluta comprensión de un pensamiento en otro, ó en *cómo* se dan las determinaciones en el agente; otras, por último, aplicamos la palabra forma en un sentido mixto, como cuando aseguramos que el tiempo es la forma del mudar, ó hablamos de las formas artísticas ó de las formas de gobierno. Este ejercicio puede servir para traer á reflexión el concepto de forma, que no entenderíamos, sin embargo, si no la tuviéramos presente en nosotros mismos (en lo que no reparamos por la distracción sensible en que vivimos), como el *cómo* ó la *posición* de nuestra esencia. Fácilmente distinguimos la forma de la *materia*. Afirmamos, por ejemplo, que dos cilindros ó dos esferas tienen la misma forma, aunque sean de materia diferente (el oro y el bronce); en lógica la verdad material de la formal, y en la moral la bondad objetiva ó material de la acción de la formal ó subjetiva, la moralidad. No se nos presenta, pues, la materia en esta vista inmediata racional de mi esencia como el sostén indestructible é inapren-

sible de las apariencias y cualidades variables que los sentidos nos revelan, que no es más que nuestra idea de materia aplicada al mundo de la naturaleza, donde directamente por la experiencia no podemos encontrarla, ni menos la vana potencialidad aristotélica, que no pudiendo ser sino negándose, es y no es justamente, sino que es lo que de mi esencia se pone, como la forma es la posición de mi contenido.

La materia, como la esencia indeterminada todavía en su contenido, aparece ya en la India y en la escuela Sankya, que señala como el primer objeto del conocimiento una materia primitiva, *prakriti*, *mula prakriti* ó *pradhana*, lo indeterminado que encierra en sí todas las formas de la existencia sin revestir ninguna, substancia sin atributos, causa sin efectos, posibilidad, aunque activa, que no debe confundirse con la naturaleza visible (*natura naturata*), sino que es la naturaleza invisible (*natura naturans*), anterior á toda determinación, á la que se junta la inteligencia (*buddhi*) vidente, pero inactiva, que la guía, mientras ella la conduce (como el ciego y el cojo), de cuya unión es la primera determinación la conciencia (*akankara*). En el mismo sentido es preciso entender la filosofía jónica, que hace de lo húmedo, el aire ó el fuego, la materia de todas las cosas: la materia representa aquí un doble papel, es al par la causa y la substancia universal, el germen de todas las cosas y la fuerza que lo desarrolla. Estos principios se distinguen y se separan ya en Anaxágoras y Empedocles. Todas las formas están contenidas en una materia primera, pero es preciso, según el primero, que la *Inteligencia* despeje el

caos de las *homeomérides*, que dé el primer impulso al movimiento de separación; ó, según el segundo, que el *Odio* y el *Amor* separen ó unan los cuatro elementos. Platón y Aristóteles son los que dan á los conceptos de forma y de materia tal grado de precisión y profundidad, que hasta Hegel no ha sido superado. Representa el primero en el *Timeo* á Dios como el artífice del mundo; pero un artífice, además del genio y del poder, necesita una materia y un modelo. Hay, pues, al parecer, tres principios: Dios, la materia y las ideas eternas, ejemplares primitivos de las cosas. Pero para Platón las ideas son la misma esencia divina, y la materia, como lo contrario de ellas, no es nada de positivo, nada que se sujete á concepto; es lo indefinido, lo infinito, el límite, pura potencialidad; es, como él mismo le llama, *una especie difícil y obscura*, el *no-sér* opuesto *al sér*, *lo otro* opuesto á *lo mismo*. Es, pues, la materia como la nada, que no siendo por sí, limita á los seres y los diferencia. Así lo interpretaron los neoplatónicos, borrando hasta los últimos vestigios de dualismo con su concepción de Dios como la unidad inefable, del cual ninguna calificación es posible, y en el que todos los contrarios, el sér y el no-sér, la luz y las tinieblas, la actividad y la inercia, la contracción y la expansión, el bien y el mal se neutralizan en una perfecta identidad, y de la cual como la luz, que sin dejar de estar en sí misma se derrama al exterior y se debilita con la distancia del foco, descende por una serie de emanaciones cada vez más imperfectas hasta perderse en la sombra, en lo que no es, en la materia *carbo Dei*. Aristóteles, por el contrario, se inclina al dualismo, reduciendo toda la filosofía de su maestro á estos dos principios: el Uno, el bien, como forma, y como materia la dyada indefinida de lo grande y lo pequeño, principio de la diferencia. El uno es Dios. De la unión de Dios con la dyada nacen las ideas, y de

la unión de la dyada con las ideas los seres sensibles. Este es el sentido que desarrolla Aristóteles, aunque combatiéndolo en lo que á su modo de ver tiene de abstracto. Todo su sistema descansa sobre la oposición de la forma y la materia ó de la potencia y el acto. Dios es el acto puro, la forma acabada y perfecta; la materia, para él como para su maestro, es lo potencial, lo infinito, lo indiferente á toda cualidad, un mero supuesto lógico; pero la materia pura no existe (no es) ni puede ser concebida más que por abstracción; toda materia tiene una forma determinada, todo sér real supone, pues, tres cosas: una materia, ó sea la potencia de encerrar un cierto número de formas determinadas, una forma actual y la privación de todas las otras formas posibles. Como cada una de estas formas es á su vez materia para la siguiente (indeterminada respecto á lo más determinado), el mundo es un movimiento continuo hacia Dios, que encerrado en sí y satisfecho en la plena actualidad, no se refiere él sino como su *motor inmóvil*. Así entre la materia, actualizándose por la forma en un movimiento eterno, y el acto puro, que sin salir de sí lo dirige, pero sin conocerlo ni interesarse por él, la filosofía peripatética se agita en un dualismo insoluble, que puede llegar, no obstante, á convertirse en un panteísmo lógico, dinámico desde el momento en que reconozcamos á la materia como el momento más abstracto de la actualidad. En vano el estoicismo y el epicureísmo, y sobre todo el primero, intentan identificar la materia y la forma como modernamente en otro orden de ideas lo han hecho los materialistas actuales con la materia y la fuerza) enseñando que Dios, activo y pasivo juntamente (*tenor atque materia*), es la semilla (*σπέρμα*) de donde todo nace y adonde todo vuelve, «Dios ó la Naturaleza es un fuego artístico que dirige vía recta á la generación;» su Física vacila entre un panteísmo ma-

nifiesto y un dualismo escondido, como su Ética entre el fatalismo y la Providencia. Ni se desata esta dificultad, antes bien se agrava en la Filosofía escolástica, cuyas sutiles distinciones para salvar estos escollos no bastan ni á disimular el vicio ingénito de la doctrina. Mientras Duns Scoto sostiene expresamente en su tratado del *Principio de las cosas* (quest. 7, art. I y sig.) que la materia prima, aun despojada de toda forma (la materia potencial y no seyente de Aristóteles), tiene una realidad actual, una existencia positiva, y constituye en cada individuo el sér propiamente dicho, con lo que la forma desciende al segundo rango, y ó hay que suponerla una simple abstracción, ó reconocer dos principios positivos. Santo Tomás en su *Suma Teológica* (part. I, quest. 14., art. IV) enseña que: «Todas las criaturas, lo mismo las espirituales que las corporales, existen sólo porque Dios las conoce. Dios produce por su inteligencia todas las cosas, porque su inteligencia (*suum intelligere*) es su sér;» de donde consecuentemente deduce en su teoría de la verdad trascendental, que las cosas no son verdaderas sino por su conformidad á las Ideas, es decir, que éstas son, por consiguiente, lo que hay de real en las cosas, lo que llevaría á pensar que la Idea de Dios es anterior á Dios mismo, que Dios es un momento, aunque sea el más perfecto de la Idea; cayendo así en el panteísmo lógico de Hegel, si no distinguiera entre la realidad inteligible y perfecta de las cosas en Dios, de la existencia física de las mismas, sólo semejante á aquélla, dando así á la materia un cierto sér propio que no puede tener ni en las ideas divinas, que excluyen toda potencialidad, ni fuera de ellas, puesto que la verdad de las cosas depende de su conformidad con ellas. Descartes, que había tomado de los escolásticos el concepto de esencia, estaba convencido de que cada sér se distingue de los demás por un atributo deter-

minante en el que se resolvían todos los otros, y creyó ser la extensión el de la materia, como el pensamiento el del espíritu, atreviéndose á decir con arrogancia: «Dadme extensión y movimiento y os haré el mundo.» Pero Leibnitz opuso con energía que la extensión cartesiana es una cosa inerte y vacía, que no puede servir de fundamento á seres efectivos. Para que la extensión deje de ser un concepto y se haga real y sensible es preciso añadirla otra noción, la de *alutitipia* ó resistencia, que nó es más que una forma particular de la fuerza, que era lo que constituía, según Leibnitz, la esencia de todo sér. Duraba todavía la lucha entre newtonianos y cartesianos (partidarios del vacío y del lleno), leibnitzianos y cartesianos puros (dinámicos y mecánicos), cuando Kant atacó de frente la cuestión mostrando la imposibilidad de asentar nada sobre estas concepciones aéreas, sobre que venía edificándose la ciencia y la filosofía. Ó hay que admitir con Newton la extensión considerada infinita como una propiedad divina, hipótesis fértil en dificultades, ó considerarla como propiedad de los seres contingentes, lo que se opone al carácter absoluto de las proposiciones geométricas. «Si se considera la materia como algo en sí, si se la supone objetivamente extensa, una de dos, ó es divisible á lo infinito, ó se compone de partes simples: pues bien; la tesis y la antítesis se prueban lo mismo la una que la otra. Hay, pues, que caer en una contradicción inevitable, á menos que no se desechen juntamente la tesis y la antítesis, abandonando á la hipótesis que les ha dado origen, la hipótesis de una materia con existencia propia.» Reducida á un concepto regulativo, sin objeto á que corresponder, Hegel ve en ella la síntesis de las dos formas más abstractas de la Naturaleza, de la Idea saliendo de sí, de la extrasuidad de la Idea, de la Idea objetivándose, haciéndose representativa. La forma más abstracta de la exterioridad es

el espacio, cuya negación es el tiempo, que se transforman uno en otro en el lugar, la unidad del *aquí* y del *ahora*, y esta transformación es el movimiento, cuyo resultado fijo es la materia. Espacio, tiempo, movimiento y materia son, como fácilmente se descubre, el sér, el no sér, el suceder y la esencia de la Idea vistos en su manifestación: la materia no es, pues, más que la exteriorización de la esencia del ente, la esencia objetivada, exteriorizada, que en cuanto exterior fuera de sí lleva consigo su propia negación, lo que es interiormente, lo que es para sí y ha de resolverse, por consiguiente, en pura interioridad, en la negación de la materia en el espíritu. Así en este período medio de la Filosofía, que comienza en Aristóteles y concluye con el hegelianismo y el positivismo, la materia y la forma, el átomo y el alma atómica son y no son como formas de un ente ó una incógnita primitiva, que juntamente es y no es. Y pues que tales conceptos existen en nosotros como conceptos de cosas, y á las cosas los aplicamos, sin que sin ellos podamos entenderlas, el período precedente filosófico ha dejado para nosotros intacta la cuestión de qué realidad expresan, y esto es lo que en el sér que me es inmediatamente conocido, en el Yo, acabamos de ver, dejando en suspenso por ahora su aplicación fuera de mí.

Ni la materia ni la forma son vistas como tales (mantienen la verdad de su pensamiento) sino en la esencia y presente la esencia de y en que son relativas la una á la otra: la materia sin la forma es pura *informalidad*, *materialismo*, *materialidad*, algo de inesencial é inaprensible (como en las frases *es de material*, *es una materialidad*), y la forma

sin la materia vano *formalismo* (forma vacía), pensamiento sin objeto, pensar por pensar. El contenido de mi esencia es en ella positivo, y la posición ó la forma esencialmente en mi esencia contenida, cuya vista expreso con el juicio analítico lo que soy lo soy como soy, ó *yo soy real y positivamente, yo existo*. Aquí se comprende la profunda razón con que el lenguaje (expresión intuitiva de la ingénita racionalidad del hombre) da en todos los idiomas al verbo substantivo la doble significación de ser y de existir, por cuanto en el sér, si realmente es visto como tal, inmediatamente se descubre la esencia, y en ella *lo que es y se pone*, la existencia; que el sér por ser existe, sin lo cual su concepto indefinido y contradictorio (como hemos visto) no es concepto de ser.

Se ha disputado mucho en las escuelas sobre si la existencia es ó no distinta de la esencia, pretendiéndose, como dice Balmes, establecer por ella una nota característica de lo finito, pues que sólo al sér infinito atribuían autores respetables la identidad de la esencia con su existencia. La existencia, decían, implica la *actuación* del sér, es el acto que da el sér á la esencia, que es lo que constituye una cosa tal y le distingue de toda otra. La esencia como esencia sólo incluye el conjunto de determinaciones ó predicados esenciales, los cuales no se identifican ni son la misma cosa que su actuación, ó sea la posición de los mismos *fuera de sus causas y de la nada*; la realidad que conviene y se pre-

dica de una cosa determinada, porque ha sido producida y puesta en ella por alguna causa eficiente que á ella *advenit ab aliquo principio* extrínseco, es distinta de la que á la misma conviene por razón de su misma esencia, la cual es causa formal é interna, y no externa y eficiente. Cuando digo *Pedro es racional*, puedo decir con verdad que la racionalidad conviene á Pedro, porque tiene una esencia humana (la esencia de Pedro es la causa formal y eficiente de su racionalidad); pero cuando digo *Pedro existe actualmente*, este existir actual no conviene á Pedro porque le convenga la esencia humana, sino porque recibió la existencia de alguna causa eficiente y por consiguiente externa. Añádense á estas razones de Santo Tomás, que si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, la existencia será esencial á dichos seres, porque nada más esencial que la esencia; luego estos seres existirán necesariamente. Á esto se opone por el P. Cuevas que «desde el instante que concebimos la esencia de una cosa fuera de la nada, y por consiguiente que se pone fuera de sus causas, concebimos que existe la esencia real y física sin necesidad de concebir otra cosa; luego la esencia real no existe en virtud de alguna cosa realmente distinta, y por consiguiente no se distingue realmente de la existencia:» por el Padre Suárez que la esencia actual con precisión de la existencia es solamente la potencia de la cosa; es así que la potencia de una cosa en sí misma no es entidad alguna y se identifica con la nada, de modo que sólo en Dios tiene alguna realidad; luego no es admisible la distinción real entre la esencia y la existencia; y por Balmes: «La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia, ¿á qué se reduce? á nada; luego no debe admitirse ninguna relación entre ellas.»—«Las esencias de todas las cosas están en Dios, y en este sentido puede decirse que se distinguen de la existen-

cia finita; pero esto, si bien se considera, no afecta en nada á la cuestión presente. Cuando las cosas existen en Dios no son nada distinto de Dios, están representadas en la inteligencia infinita, la cual con todas sus representaciones es la misma esencia infinita. Comparar, pues, la existencia finita de las cosas con su esencia, en cuanto se halla en Dios, es variar radicalmente el estado de la cuestión y buscar la relación de la existencia de las cosas no con sus esencias particulares, sino con las representaciones del entendimiento divino».... «La relación de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndose se cae en contradicción».... «La contradicción no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras, y esta comparación no se hace cuando se trata de la esencia y la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se introduce la distinción, no se la refiere á dos cosas, sino á una misma considerada bajo dos aspectos ó en dos estados: en el orden ideal y en el real.» «Cuando nos ocupamos de la esencia, prescindiendo de la existencia, el objeto es el conjunto de las propiedades que dan al sér tal ó cual naturaleza; prescindimos de que éstas existen ó nó, y sólo atendemos á lo que serían si existiesen. En todo cuanto afirmamos ó negamos de las mismas envolvemos expresa ó tácitamente la condición de la existencia; pero cuando consideramos la esencia realizada ó existente no comparamos propiedad con propiedad, sino la cosa consigo misma. En este caso la no existencia no implica contradicción, porque desapareciendo la existencia desaparecerá también la misma esencia, y por consiguiente todo lo que ella incluye».... «Decían los escolásticos, que el sér cuya esencia fuese lo mismo que su existencia, sería infinito y absolutamente inmutable, á causa de que siendo la existencia lo último en la línea de ente ó de

acto, dicho sér no podría recibir cosa alguna. Esta dificultad se funda también en el sentido equívoco de las palabras. ¿Qué se entiende por *último* en la línea de ente ó de acto? Si se quiere significar que á la esencia identificada con la existencia nada la puede sobrevenir se comete petición de principio, pues se afirma lo que se ha de probar. Si se entiende que la existencia es lo último en la línea de ente ó de acto, en tal sentido que puesta ella nada falte para que las cosas, cuya es la existencia, sean realmente existentes, se afirma una verdad indudable, pero de ella no se infiere lo que se intentaba demostrar.» Estos argumentos, que pueden robustecerse por cada parte, no significan en el fondo sino la oposición que hay entre los conceptos del *ente* (el sér que no es ó que por lo menos es indiferente á sér) y el sér (el que es). El ente, no siendo por sí más que un algo indeterminado, para ser esto ó aquello necesita de algo que lo saque de esa indiferencia, de algo que lo determine, este algo es la esencia (aquello porque una cosa es la propia que es y no otra); pero el sér así esenciado no es todavía más que un sér posible), que determinadamente no se puede actualizar más que de aquella manera, aunque muy bien pudiera no actualizarse; para que sea efectivamente (físicamente) lo que puede ser, se necesita de una causa que le dé la actualidad que no tiene, esta actualidad es la existencia. Pero se olvida aquí que tanto la existencia como la esencia son puros conceptos, que no se refieren á nada de real; que, como el ente, son indiferentes á ser ó no ser. No hay, pues, diferencia en que se diga Pedro es racional ó Pedro existe actualmente; porque si en el primer caso afirmo que no puedo concebir á Pedro sin ser racional, porque no puedo concebir un Pedro que no sea hombre, en el segundo afirmo igualmente que no puedo concebir á Pedro sin existencia actual, porque no puedo con-

cebir un Pedro que no sea individuo humano. Mas ni en uno ni en otro caso afirmo la realidad del sér de Pedro, ni, por consiguiente, que se den en él las propiedades que se le atribuyen. Otra cosa sería si afirmara esta realidad: entonces Pedro no podría ser visto como racional sin ser antes conocido como existente. Del Pedro que no existe no puede decirse que sea racional, ni que no lo sea. Lo que sucede es que considerado el sér sin ser puede considerarse el sér sin esencia y la esencia sin existencia, lo que es pensar al revés; pero pensando á derechas, el sér que es no puede ser concebido sin esencia ni su esencia sin existencia.

Aunque yo veo directamente en mi sér mi esencia y mi existencia no me atribuyo, sin embargo, la esencia y la existencia (como cualquiera puede ver consultándose á sí mismo), y esto aun sin pensar todavía en que haya otros seres limitados como yo. ¿Por qué, sin embargo, no puedo pensar mi esencia y mi existencia sin que piense la esencia y existencia absolutas? ¿Será que entrevea allá en el fondo de mí otro sér, esenciándome, fundándome, razonándome y explicándome, ó que inconsideradamente extienda á lo exterior lo que sólo en mí es y contemplo? No puedo contestar ahora á esta pregunta, pero bueno es notarla para en adelante.

La evidencia inmediata de las percepciones de que venimos ocupándonos aparece también de un mo-

do indirecto cuando nos proponemos negarlas. No puedo pensar que no soy lo que soy, ni que soy otra cosa que lo que soy, ni que no soy positivamente, ni que no existo. Y aunque no quisiera dar á estas vistas más que el valor de meros pensamientos, estos pensamientos serían, y serían mi único y absoluto pensamiento de mi esencia y mi existencia, la una y única presencia de ellas para mí, sin la que aquéllos no serían pensamiento de nada, no serían pensamientos, no serían. Mas ¿por qué no puedo yo pensar en mi esencia sin pensar en la esencia, mi existencia sin pensar en la existencia? ¿Por qué las supongo yo hasta cierto punto como más y no más allá? ¿Por qué aun en lo que las reconozco propias pienso que descansan y tienen su razón en algo que yo no soy? Por seguro que esté yo de mi esencia, pienso que mi esencia no sería si la esencia no fuera, y aun sin tener que pensar, aunque de hecho tengo idea de ellos, en otros seres particulares, que tengan su esencia y su existencia como yo tengo la mía, sé que éstas no son las totales. Bástame contemplar lo que soy yo para saber que lo *que soy yo* no es *Lo que Es*. Y lo sé porque de alguna manera en mi esencia la Esencia está presente; *si yo soy lo que soy la Esencia es*. Mas esta Esencia absoluta no es vista inmediatamente por mí como del que la es y siéndola en su sér la ve y de ella se sabe. Mediante mi esencia veo la Esencia aunque sea como razón de ella. Sólo, pues, penetrando en mi esencia llegaré, si esto es posible, á un concepto real de la Esencia Absoluta.

IV

Esencias totales del Yo —Esencias reales.—Yo soy uno, propia é íntegramente lo que soy.

Unidad de la esencia del Yo.—Explicación de esta percepción analítica.—Lo primero que descubro en mi esencia es su *unidad*, si yo soy lo que soy soy uno, esto es, de una esencia. Ninguna cualidad mía puede ser vista antes que ésta, pues que toda cualidad exige la unidad de la esencia en que se dé; por eso eleáticos y pitagóricos, y hasta cierto punto Platón, llegaron á confundirla hasta con el sér mismo, pero no hay unidad sino de alguna cosa; la unidad supone, pues, algo que realmente sea. La unidad, como primera cualidad mía, exige en verdad que no haya otra sobre ella ni á su lado; es la esencia indivisa, como decían los escolásticos: pide que no haya otro yo que yo, ni otra esencia mía más que mi esencia (*egoitas*); pero no niega que por bajo de ella y sin romperla puedan darse cualidades ó aspectos diferentes (por ejemplo, la unidad que atribuimos á nuestra identidad personal se muestra como conciencia y como sentido íntimo). Con lo dicho puede bien distinguirse la unidad real de que

aquí hablamos de la *unicidad*, unidad sin contenido, unidad que no se mantiene interiormente por toda ella como unidad, unidad vacía, abstracción del entendimiento, que consiste en haber comenzado á pensar en la unidad y no seguir pensándola, ni con la *unión* ó la armonía de partes diferentes, que sólo pueden ser reconocidas en y bajo la unidad (¿partes de qué? ¿unidas en qué?). La unidad de mi esencia implica su *pureza* y su *simplicidad*, mi esencia es pura y únicamente mía, con lo que no se dice que yo sea el único, solo (solitario), sin superior ni semejante, antes por el contrario nos pensamos, aunque hasta ahora no sepamos la razón de ello, en relación con otros seres, afirmando solamente que yo soy mi único yo, insustituible por otro.

Si me sigo preguntando qué es lo que soy esencialmente, sin más que atenderme me respondo de lleno al tenor y en la medida con que me recibo de todo en todo en la conciencia: *yo soy uno*, sin medio de mi sér y esencia á mi unidad, siendo el mismo en ambos términos. Uno siempre conmigo, sin que de mi esencia á mi unidad encuentre intermediario. Uno sin otro en mí á que poder referirme. Así usamos en la conversación la palabra uno por las de Yo ó Yo soy: *¡Cuando uno lo dice ó se acuerde de eso! Uno lo conoce, No está uno para eso, Si uno supiera siempre lo que le conviene, Cuando uno quiere.* Mas con esto no digo que soy uno sin distinción ó único, y singulo lo que no

dice el puro sentido de ser uno ó la unidad, sino que soy uno como Yo ante todo lo que sea ó contenga, sin necesidad de pensar ahora en la distinción que puede hallar en mí en su lugar, y que de todos modos la seré y sabré siendo uno no á la inversa, la distinción de la distinción que no tendría sentido. Soy uno con unidad esencial, uno de una esencia, no una esencia rota ó interrumpida por algo de mi esencia que no fuera mi esencia; soy uno esencialmente, no sólo uno con unidad numérica (uno, no dos ni tres), pues aunque mi unidad esencial lleva consigo la unidad de posición, la unidad formal (yo soy el número uno), si yo me pongo como uno es porque soy uno esencialmente y no al contrario. ¿Pero esta unidad, se dirá, nada dice de su contenido, es indeterminada? No se trata de esto ahora, contestaremos, sino si en mi conocimiento como el que soy (en mi verdad) me sé ante todo como uno, siendo por lo demás cierto que mi contenido y vario contenido sólo como uno y en mi unidad lo he de hallar como lo soy y volviendo para ello á mi conciencia no desde la unidad pensada sin más (la unidad lógica ó intelectual), pues la unidad la pienso de mí como el que la soy, no fuera de esto, y lo mismo, por tanto, la variedad y distinción que en ella encuentre. Dice mi unidad que yo soy uno *pura* (con sentido análogo al de la pureza de las líneas en el arte) y *simplemente* (sin mezcla de otra esencia), esto es, que no soy de otro *con* ó *sobre* primeramente, sino como Yo y de mí, de un sér que podrá tener toda la variedad que quiera, quizá infinita, mas para ella y antes de llegar estoy cierto aquí de mi esencial unidad. Compararemos ahora este concepto de unidad *real* (la unidad que soy y en que me estoy presente) y racional (en relación entera del sér que la es) con la unidad pensada como separada del objeto de que es tal esencia y propiedad (la unidad como no es) hasta donde nos

lo permita la percepción analítica en que nos encontramos. Tres direcciones aparecen en este punto en la Historia de la Filosofía: la idealista, que considera á la unidad en sí pero en oposición á sus determinaciones interiores; la empírica, que sólo le concede realidad en sus manifestaciones actuales, y la conceptuista, que considerándola como la primera superior á ésta no le concede, como la segunda, otro papel que el de forma reguladora de los datos sensibles. La primera dirección ha sido representada en la filosofía greco-alejandrina por tres grandes escuelas: la Eleática, la Platónica y la Neo-platónica. Parmenides, considerando al conocimiento racional no como el conocimiento en la unidad de todas sus relaciones, sino como el opuesto al sensible (el conocimiento absoluto opuesto al relativo), enseña que sólo el primero es y merece el nombre de conocimiento. «El vulgo—dice—se apoya en los sentidos, pero sólo alcanza el error y la apariencia.» Lo que la razón concibe como absolutamente verdadero es el Sér, el Sér en sí absoluto y necesario. Todo lo que no es el Sér es la Nada, pero la nada no podría afirmarse ni negarse, porque sería suponer que era. Pero si solo el Sér es el Sér, el Sér es *uno*. La unidad es, la variedad no es más que aparente; *lo uno es, lo mucho parece ser*. De aquí el empeño de esta escuela en demostrar que toda variedad y todo cambio conducen á un absurdo lógico. Platón prueba en *El Sofista* contra Parmenides que el sér concebido en su absoluta abstracción no es más sér que su contrario; que la diferencia, la pluralidad y el movimiento son condiciones que es preciso admitir al lado de la unidad, la absolutividad y la simplicidad, y que en la conciliación de estos términos está el secreto de la existencia. Apenas el pensamiento se fija en un objeto cuando es arrastrado por el flujo y el reflujo incesante de las mutaciones á que está sujeto el mundo percep-

tible á nuestros sentidos, y nada conoceríamos de él si no halláramos sobre todas estas apariencias algo de permanente, su *ιδέα*. La idea, como el tipo perfecto por el que se regula y armoniza un cierto orden de fenómenos, como lo que hay de esencial, de eterno y de permanente en las cosas, no puede existir en ellas sino por participación, tiene una existencia absoluta, razón y causa de esta existencia fenomenal. La idea absoluta obrando y mezclándose al movimiento es el *εἶδος*. Pero aunque absolutas, todas las ideas tienen una esencia común, el bién. Hay, pues, una idea en sí de que las ideas diferentes no son más que lo que los colores á la luz, *εἶδος αὐτό καὶ ὅτι αὐτό*, la esencia misma divina. Dios es el Sér inteligible, su esencia la unidad de las ideas, los seres particulares lo son hasta donde participan de ellas; ¿pero de dónde nace su limitación? De la materia (*ὕλη*), á la que considera, ya como la substancia indeterminada que toma todas las formas, ya como el vacío ó el espacio donde se engendran todas las cosas, ya como el límite de las ideas, ya como la dyada de lo grande á lo pequeño (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*), ya como la nada (*μὴ ὄν*). Dios es el padre, la materia la madre, el mundo el hijo. Platón, que ha resuelto la cuestión de la unidad en Dios, en cuya esencia simplísima y sin romperla se da la variedad esencial de las ideas, no lo ha conseguido respecto del mundo y de los seres finitos, donde lo infinito (*ἀόριστον*), que no tiene unidad ni fijeza, lo que es susceptible de más ó menos, y lo definido (*πέρας*), lo uno y determinado, se juntan en el número perfecto, el número platónico. Porque si la materia es lo que corresponde á la opinión, y no tiene más que un valor aparente, resultará un idealismo, mientras que si la damos aunque no sea más que el negativo de limitar, este idealismo se convertirá en dualismo. El dualismo de Platón tiene una raíz más honda; la razón

se distingue necesariamente de su objeto, éste es exterior á ella; mas entonces ¿cómo poder afirmar la identidad entre lo que se piensa y lo pensado? La razón engendra la dialéctica, que es su instrumento; la dialéctica, llevada á su última consecuencia, contradice á la razón. Plotino concluye de aquí que la razón es una facultad subordinada. No hay en el hombre otra superior á ella, pero existe una manera de escapar á su imperio, conocer sin facultades cognoscitivas (el éxtasis) un medio de vencer la dualidad, negar el sujeto, confundirse con el objeto absoluto mediante el amor. Aquí la multiplicidad, la conciencia, la persona desaparecen, el éxtasis es la unificación. La unidad absoluta es el concepto más adecuado para expresar la perfección divina. ¿Pero cómo entendían los alejandrinos esta unidad? Lo uno no es causa, dice Proclo, porque si lo fuera sería móvil y activo; no es inteligencia, porque la inteligencia más perfecta, pensada y pensante á la par, es doble en su forma, aunque sea una en la esencia; no siendo inteligencia no puede ser inteligible, porque el primer inteligible es, según la profunda fórmula de Aristóteles, el pensamiento del pensamiento; si no es inteligible no tiene esencia, no es sér. Así la unidad ideal es concebida como simplísima, concreta, despojada de todo, porque ningún concepto puede serle atribuido sin degradarla, y por lo tanto incognoscible, inefable; unidad sin sér. Á la escuela eleática, que considerando lógicamente la unidad negaba el movimiento y el vacío, la pluralidad de los seres, y por consiguiente la divisibilidad del sér, se oponen los atomistas, que á los razonamientos aparentes de aquéllos oponen experiencias no menos aparentes. No puede concebirse la pluralidad de los seres, decían los eleáticos, porque lo que dividiera al sér, ó era el sér mismo, en cuyo caso nada lo dividía, ú otra cosa que el sér, y entonces lo dividía

lo que no era. Además, siendo el sér igual consigo, si el sér es divisible ha de serlo infinitamente, pero si lo es infinitamente, el sér deja de ser. Los atomistas echaban agua en un plato lleno de ceniza, y ni la ceniza ni el agua se derramaban; comprimían un odre lleno de aire, y de estos experimentos inferían que lo *vacío* existe lo mismo que *lo lleno*, y el *no sér* lo mismo que *el sér*. Del principio de que la pluralidad no puede nacer de la unidad, ni la unidad de la pluralidad, y fundándose además en que por mucho que dividamos un cuerpo siempre ha de quedar algo, pues si nada quedara se daría el absurdo de que los cuerpos se compusieran de nada, y este algo no puede menos de ser extenso, pues si no lo fuera, ¿cómo una suma de cosas inextensas habrían de producir la extensión?, concluye Demócrito que la materia no es divisible á lo infinito, y que el número de elementos de que se compone permanece invariable. Estos elementos son los *átomos*, que son infinitos en número, como el vacío lo es en extensión. Han existido y existirán siempre, porque de *la nada nada procede y en la nada nada perece*. Son todos de la misma especie, porque sólo lo semejante obra sobre lo semejante, y lo mismo es lo que conoce á lo mismo. Los cuerpos son las combinaciones accidentales de estos átomos; las ideas las imágenes de aquéllos, que las emanaciones de éstos, penetrando por el canal de los sentidos, pintan en nosotros. Esta construcción mecánica de la naturaleza no ha podido resistir á la crítica. Sobre no hacer más que distraer á la fantasía, dando por explicación á un fenómeno visible su reducción á un fenómeno tan chico que escapa á nuestra vista, pero que no es más que el primero idealmente fraccionado (tan inexplicada queda la extensión en los átomos como en los cuerpos), la extensión no podía por sí sola dar razón del movimiento. «Cuando acababa de emanciparme del yugo de Aristóteles—

escribe Leibnitz—caí *en el vacío y en los átomos, porque es lo que más llena la imaginación*; pero habiendo vuelto sobre ello me apercibí después de muchas meditaciones que es imposible encontrar en sólo la materia, ó en lo que es pasivo, los principios de una verdadera unidad.» De aquí su sustitución del átomo geométrico por las *mónadas*, átomos de fuerza que el jesuita Boscovich nos presenta como puntos, como tales indivisibles é inextensos, dotados de las fuerzas de atracción y repulsión. De aquí los centros de fuerza de Tyndall, las *mónadas* de Herbart y los átomos con alma más ó menos inconsciente de Hartmann y los monistas. No es ocasión de entender ahora si estas hipótesis satisfacen mejor que las anteriores las condiciones que se proponen resolver, lo que nos interesa por el momento es hacer notar que en todas ellas la unidad es pensada: primero, como discreta; segundo, como múltiple; tercero, como interiormente semejante, diferenciando sólo en que en la primera se le considera como extensa y como inextensa en las demás. Á la inversa, pues, de los idealistas, estos sistemas no consideran la unidad en sí misma, sino en sus últimas divisiones interiores; pero éstas deben suponer, y en efecto suponen, un conocimiento, por vago é indeterminado que sea, de la unidad de que son parte, la materia extensa, la fuerza ó la unidad de ambas, que es lo que constituye la esencia del átomo. Lo que queda, pues, de verdadero en estas hipótesis es que la unidad se mantiene como tal hasta sus últimas determinaciones, y en ellas excluye no *lo otro de la unidad* (que sigue afirmándose en la existencia de otro y otros átomos), sino toda otra determinación que no sea aquélla, dejando de pensar por entonces las otras con las cuales se une, determinándose, y por qué se determina. Los átomos ó *mónadas*, además de ser una concepción meramente intelectual, pues que la expe-

riencia ni alcanza ni podrá alcanzar jamás á ellas, ni están vistas en razón directa de su objeto (racionalmente), son también una concepción contradictoria, porque no es posible concebir extensión ni fuerza sin divisibilidad interior, ni extensiones ni fuerzas que se suponen necesariamente separadas, que se atraigan, se repelan y se combinen y se junten unas con otras. La unidad, que en los sistemas idealistas se pierde en la absoluta indeterminación, en los sistemas empíricos se pierde en la determinación infinita. Aristóteles de que nada universal es substancia, sino atributo que no existe fuera de los individuos, infería que la unidad tampoco puede serlo, pues que la unidad y el sér son los atributos más universales. La unidad tiene tantas acepciones como el sér, y se dice, por consiguiente, de todas las categorías; designa una cierta naturaleza en cada género; mas la unidad en sí no es la naturaleza de nada (en los colores es el blanco, en la música el semi-tono). La unidad es esencial ó accidental. Los atributos forman entre sí y con el sujeto una unidad accidental. La unidad esencial es: primero, la continuidad de las partes; segundo, la homogeneidad de la materia; tercero, lo que pertenece al mismo género; cuarto, aquello de que las formas substanciales son inseparables, y en general todo lo que es indivisible. La unidad es el principio del número, porque la primera medida es el principio; es, pues, el principio de lo reconocible en cada objeto, pero no es la misma cosa en cada uno. Sin embargo, la unidad es siempre indivisible, ya sea en relación á la cantidad, ya á la forma. Lo que es indivisible por relacion á la cantidad y no tiene posición es la unidad, lo que la tiene es el punto, la línea es divisible en relación á una dimensión, la superficie en relación á dos, el cuerpo en relación á tres. La unidad es relativa al número, á la forma, al género ó á la analogía. Una en relación al número es

aquello cuya materia es una; una en relación á la forma aquello de que es una la noción; uno en su género lo que pertenece á la misma categoría; uno por analogía aquello en lo que hay proporción. De estas unidades la siguiente se regula siempre por la que la precede; lo que es uno en número es uno en forma; pero la inversa no es verdadera, lo que es uno en género no es siempre uno en forma, más bien por analogía. Lo opuesto á la unidad es la pluralidad, porque la pluralidad se dice de todo lo que carece de continuidad, de todo lo que tiene una materia diferente, y por último de aquello cuya forma substancial no es la misma. La unidad y la pluralidad se oponen, pues, como lo indivisible y lo divisible, propiedades que sirven para explicar las dos primeras, porque los sentidos las reconocen más fácilmente, de modo que respecto á las sensaciones tienen prioridad de razón. Siguiendo estas enseñanzas aristotélicas, decían los escolásticos que todo sér es uno, y que todo lo uno es sér, y definían la unidad *ens indivisum in se et divisum ab aliis*; si bien no falta quien, como Balmes, crea por lo menos redundante el segundo miembro de la definición. Los más la han definido *la indivisión del ente en muchos entes del mismo género*, de donde inferían que esta unidad que llamaban trascendental del sér no era incompatible con la composición real del mismo (el hombre es uno y se compone de alma y cuerpo) y que se identificaba con la unidad numérica. Así Pedro es uno con unidad trascendental en cuanto no puede dividirse en otros del mismo género; con unidad numérica en cuanto está dividido de los demás seres individuales, y con unidad cuantativa en cuanto tiene capacidad para ser parte de una multitud del mismo género, de un número de hombres. Distinguían también la unidad en unidad de *simplicidad*, que excluía toda distinción de partes, y unidad de *composición*, que la incluía. Esta última la

llamaban *metafísica* cuando las partes del sér, aunque distintas, eran inseparables; *física* cuando además de distintas eran separables, y *moral* cuando las partes están separadas de hecho y sólo se unen por un lazo moral (una familia, un ejército); en unidad *per se* cuando el sér está constituido por una substancia que es una esencia completa y específica (hombre, animal), y *per accidens* cuando esta unidad estaba modificada por un accidente extraño á la misma (filósofo); no faltando quien añadiera á estas divisiones la de en *real*, que supone la *indistinción*, y *facticia*, que sólo exige la *indivisión*. Cuando se oye á los escolásticos que todo sér es uno, parece á primera vista que no han hecho más que generalizar, aunque algo prematuramente, la vista racional que venimos declarando; pero bien pronto la ilusión desaparece, el sér de que aquí se trata es el ente, su unidad no es una esencia real, sino una entidad abstracta, que puede ser ó no ser como el sujeto de ella. «La idea de unidad por sí sola—dice Balme—no nos ofrece nada de real ni aun de posible, ¿qué sería la unidad que no fuese más que unidad? Esta idea va envuelta en la de sér, es un aspecto de la misma, una razón bajo la cual se presenta al entendimiento.» Así la unidad es distinta respecto á cada caso, y si damos el mismo nombre á cosas realmente diversas es porque la concebimos bajo el carácter general de indivisión, y como nada hay más indiviso que aquello en que no hay nada que dividir volvemos de nuevo á la unidad eleática y neoplatónica, aunque con la diferencia de que no es la unidad del sér, que es sin otro, hasta sin contenido, ni de la unidad que está sobre el sér, sino de la unidad de lo que no es, ó al menos de lo que es indiferente á ser ó no ser, de la unidad que no es. Esta unidad opuesta á la pluralidad no es la razón que la explica, sino el contrario que la repele, moviéndose así el entendimiento entre dos con-

trarios, lo uno que no puede pensarse sin lo vario y lo vario que no puede pensarse sin lo uno, y que sin embargo no pueden darse juntamente sin que se anulen. Dejando, pues, sin dar por consentidas la inexactitud en las definiciones (como en la que se declara la unidad por la indivisión, propiedad de la unidad, que sólo en ella puede ser conocida, ¿cómo sabría yo que un hombre no puede dividirse en muchos hombres sin saber en lo que consiste la unidad de hombre?), lo arbitrario de las divisiones (como la que supone que en una familia ó en un pueblo no hay más que unidad moral), y contrasentidos tan notables como aquello de que ser filósofo no se da en la esencia racional humana, y atendiendo ahora sólo al vicio fundamental de la teoría, éste ha sido puesto al descubierto por Kant, que no ve en la unidad y en la variedad más que dos categorías antitéticas del entendimiento referentes á la cantidad, cuya síntesis es la totalidad; formas vacías que sólo tienen valor en cuanto las aplicamos á los datos sensibles. Ni bastaría objetar contra ello aplicando á esto una doctrina de Balme, que fundada ó infundadamente extendemos estos conceptos á cosas no sensibles, y que pertenecen al orden intelectual puro, pues que el mismo Kant reconoce la unidad en todos los órdenes como el último producto de las ideas de la razón; pero forma absoluta, sin contenido que modele, que se desvanece en construcciones aéreas cuya insubsistencia se revela en antinomias irresolubles. La escolástica no ha desenvuelto en esta materia más que el aspecto inferior del sistema de Aristóteles, continuando y aun exagerando sus distinciones hasta casi disolver en ellas el mismo concepto que se distingue. En el pensamiento subjetivo, siendo el opuesto de la materia, la unidad no puede verse más que en razón de contrariedad, como lo opuesto á lo plural. ¿Pero cómo se relacionan estas esencias en sí

mismas? Aristóteles censura en su *Metafísica* á los que parten de principios opuestos, v. gr., de la unidad y de la pluralidad, porque lo que es opuesto no puede ser idéntico más que en potencia y admite (lib. XII) un término medio en que los dos opuestos se reúnen. En él los opuestos no están ya como opuestos; cuando los considerábamos aislados eran incompatibles, reunidos en una nueva existencia su contradicción se borra, y su identidad interior, que sólo existía en potencia, se hace efectiva. El primer principio debe ser la razón absoluta de sí y de todo lo demás; pero limitado por su opuesto no sería casualidad pura, tendría en parte su causa en una cosa extraña y sería efecto á su vez: por eso dice Aristóteles (lib. XIV) que ningún contrario puede ser el primer principio, haciendo notar (libro XII) que aun los que han admitido principios contrarios han dado siempre la preferencia á uno de ellos. Es preciso, pues, reducir los dos opuestos á un tercero, que limitando á ambos sin ser limitado por ellos encierre todo lo que hay de real en los dos opuestos. ¿Cuál es este principio? El mismo Aristóteles lo declara (lib. XI): «Lo que existe verdadera y no accidentalmente se encuentra en el encadenamiento del pensamiento y es una afección suya.» Porque fuera del pensamiento los opuestos no son idénticos más que en potencia, el uno puede hacerse otro, pero la actualidad los separa; un objeto excluye siempre otro, es imposible que lo negro sea blanco; esto es lo que constituye el accidente en el mundo exterior, los dos opuestos pueden existir y es accidental que exista el uno ó el otro. Pero en el tercer principio, que reúne los opuestos, éstos no se confunden solamente como en la materia indeterminada, donde sólo en potencia existen, sino que aquí deben existir actualmente y no excluirse sin embargo. Mas esto sólo tiene lugar en el encadenamiento del pensamiento, donde la actuali-

dad del uno exige la del otro: para tener actualmente la idea del blanco es preciso tener también actualmente la del negro; sin esta actualidad simultánea la libertad humana sería incomprensible. El pensamiento de que aquí se trata es el pensamiento absoluto, no el subjetivo, que siendo el opuesto á la materia está limitado por ella. Mas el pensamiento absoluto, que es la identidad de todos los opuestos, es también la identidad de la materia y el pensamiento. La materia absoluta, idéntica consigo, porque es la virtualidad de todas las determinaciones, universal, eterna é inaccesible á los sentidos, no es independiente del pensamiento, sino el pensamiento virtual, el pensamiento abstracto. Mirando bajo este punto de vista superior, que es el espíritu que lo unifica interiormente, el sistema de Aristóteles es el antecedente lógico del de Hegel. Porque si el pensamiento absoluto, la forma pura es para Aristóteles la verdadera realidad; si la materia no es más que esta idea en su mayor indeterminación, la esencia no consiste más que en seguir el proceso de la Idea desde su estado más indeterminado al más concreto. El sér en su mayor abstracción, para Aristóteles como para Hegel, es y no es juntamente, es el sér que lleva en sí su negación, su límite; este sér en límite de sér es la esencia, aquello porque una cosa es la propia y no otra. La esencia, por su límite, excluye lo otro del sér, lo otro de sí, es el sér para sí. El sér referente sólo á sí mismo y repelente de lo otro es el uno, *la unidad*. Pero al ponerse el sér como uno repele de sí lo otro de su unidad, pone frente á su unidad muchos unos, *la pluralidad*. Pero los muchos en lo puro de tales no son diferentes (determinados específicamente unos de otros) el uno y cada uno, en cuanto á ser uno cada uno, es lo que es el otro, ni más ni menos: la unidad es, pues, pluralidad, y la pluralidad unidad mediante cuya dialéctica de atracción y repulsión

se resuelve la cualidad en cantidad, que es la negación de la cualidad. Así, entendiéndose la unidad no como la primera cualidad del sér que me está presente, raíz de sus demás cualidades, sino como la unidad separada del sér, opuesta á sus otras cualidades, la unidad como lo contrario de la variedad, y extendiéndola prematuramente á todo sér, se ha venido de diferencia en diferencia y de contradicción en contradicción, no como pretendía Hegel, á la absorción de ambas en un compuesto neutro, la cantidad; sino á la aniquilación de la una por la otra, á la negación de la cualidad, y por consiguiente de la cantidad también, á la fórmula; unidad—variedad=0. Dejando, pues, para cuando tenga fundamento para mi reflexión darme cuenta de por qué aplico yo este concepto de unidad á todas las cosas, aun sobre mi unidad misma, dándole un valor absoluto, sin lanzarnos precipitadamente á construcciones aéreas, debemos seguir preguntándonos: ¿y qué es lo que veo inmediatamente en la unidad de mi esencia?

Propiedad y omneidad de la esencia del Yo.—Explicación de esta percepción analítica.—Yo uno soy yo mismo, el mismo que soy y todo lo que soy, yo todo ó todo yo. Hallamos, pues, aquí dos nuevas cualidades de mi esencia, la *seidad* y la *toteidad*. Estas dos cualidades no las vemos una después de otra, sino ambas juntamente en bajo mi unidad. Siendo uno me hallo de propia ciencia, antes de toda reflexión ó discurso, *todo* como yo, todo en unidad, *siendo* el mismo, yo mismo, ante toda otra particularidad ó relación mía.

Yo *mismo*, decimos, yo *de mí* propio, ante toda relación ó determinación de mí, sin lo que esto determinado no tendría razón de decirse tal de mí, ni Yo de mí lo sabría; primeramente mi Yo de suyo, antes que pueda á otro cualquiera referirse. Donde el sentido de la palabra mismo no es aquí el de sin relaciones, sin tener relaciones en mí ó con otro, de cuyo *sin* ó *con* relaciones nada anticipa el puro ser yo mismo que digo, para lo que ni pienso, ni en tal conciencia pienso, ni necesito pensar en relación, sino que me hallo, no como por alguna referencia primeramente, sino como de mí mismo en absoluto. Lo cual como tan llano y de propia vista lo usamos en la razón común, tomando sin reparo como equivalentes los términos yo y mismo (*Ille, Ipse*), ó reafirmando el primero con el segundo en frases como éstas: *Yo mismo lo digo, Irá él mismo, ¿Quién hizo eso?, Yo mismo*. La propiedad expresa, pues, aquella cualidad de mi esencia que consiste en ser tal esencia de mi sér igualmente esencial y la misma toda ella, en cuyo sentido cuando hablamos de las propiedades de una cosa no entendemos una esencia abstracta ó indiferente, sino la esencia en cuanto es de aquel sér. El nombre propio de esta cualidad debería ser el de *meidad* (sér de mío; pero como esto pudiera parecer un extraño neologismo emplearemos la palabra ya usual en filosofía de *seidad*, traducción del *asseitas* escolástico, derivada de *à se ipso*), aunque no la expresa directamente sino en tercera persona. También puede emplearse la palabra *absoluto*, que la declara aunque por singular rodeo, porque lo que no es ni depende de otro es lo que es mío; pero no las de *substancia* (lo que existe de sí y por sí), *espontaneidad* (la actividad propia), ni la de *identidad*, que expresa la relación de la unidad á la propiedad (ser uno y el mismo), pues aunque en todas ellas se significa el concepto de propiedad no es

en su primitiva pureza, sino en relaciones posteriores. La *seidad* es el principio de diferenciación en la esencia (*principium indiscernibilium*), porque si la propiedad es inherente á la esencia ha de mostrarse por toda ella siendo esencial y propia en todas sus determinaciones (siendo cada una la propia que es), sin lo que no pudiendo ser conocidas ni distinguidas, la esencia misma sería como una inmensa masa de tinieblas donde nada sería visible, ni la misma obscuridad: por eso decimos comunmente que toda cosa se distingue de otra por sus propiedades. Por último, al decir que soy de mí lo que soy, no entendemos por eso que yo sea el Yo absoluto, el Absoluto exento de causa y condición: un sér puede existir en sí y obrar por sí, teniendo causa y necesitando de condiciones para su obra, sino solamente que yo soy absoluto en mí, que todo lo que yo soy es propiedad mía. Atendiendo también á mí en la unidad de mi esencia me hallo también *todo*, un todo indiviso, un entero (*omne*), no un todo compuesto de partes (*totum, universum*), que supondrían ya un todo anterior á que se refirieran (¿partes de qué?), con lo que no se niega que más adelante pueda yo descubrirlas en mí en el progreso de la indagación, pero sólo en mí como todo (todos parciales en el todo entero). Pues de propia ciencia, sin prevención ante particular reflexión ó discurso, me veo siendo todo como yo, todo en unidad, siendo el todo absolutamente, y no estando como tal en otro que en mí mismo, esto es, *contenidamente*, sin que del contenido pensemos más ni otro sér y esencia que los del todo en su unidad, como espontáneamente la razón lo revela en frases como éstas: *Me doy todo á mi fin, Es hombre entero, Es hombre íntegro, Reclama toda mi atención, Lo quiero con toda mi alma*. Este concepto de todo racional lleva mucho menos aquí el de yuxtaposición de partes, y por consiguiente el de su posible

ó efectivo fraccionamiento, sólo aplicable á los todos extensos ó materiales, pero no á los que consisten en intensión, como el espíritu, cuyas propiedades, aunque distintas y relativamente opuestas, no las concebimos separables, atribuyendo yo con más ó menos fundamento estas dos maneras particulares de ser esta propiedad á seres entre los cuales no sé todavía si podré clasificarme, ni hasta dónde. Por un circunloquio semejante al que notamos al tratar de la *seidad*, la *omneidad* suele llamarse también *infinitud*, porque tanto es decir que una cosa no tiene límites, como que es todo lo que es. Hay que no olvidar, sin embargo, que cuando afirmamos que el yo es todo, decimos sólo todo lo que es el yo, refiriendo esta propiedad á su esencia, y esta esencia á su sér, y no pudiendo exceder de ella, no que es todo lo que es, el Infinito Absoluto, para lo cual nada nos autoriza en la presente vista de conciencia. Como la seidad es el principio de diferenciación, la omneidad es el principio de integración de la unidad: si la esencia fuera sólo propia de sí se disolvería en un atomismo en que acabaría por perderse y desaparecer; si fuera sólo un todo indistinto se reduciría á un punto. Veamos ahora cómo han parecido estas esencias al entendimiento discursivo. Aristóteles, al tratar de las categorías que tienen su fuente en la unidad y en la pluralidad, se ocupa de la identidad, que según él puede referirse ó sólo al número ó al número y la noción, como un hombre que es idéntico consigo respecto á la forma y la materia. También se llaman idénticas aquellas cosas cuya forma substancial es una. La identidad de la forma, pero no de toda la substancia compuesta de forma y de materia, es la semejanza; lo que no es idéntico ni en forma ni en materia es lo heterogéneo. Todo lo que posee el sér ó la unidad es idéntico ó heterogéneo. No hay que confundir la heterogeneidad con la diferencia: una cosa

es heterogénea en sí y para sí, pero diferente sólo con relación á otra; de modo que las cosas diferentes deben tener algo de idéntico bajo lo que ellas difieran; por ejemplo, el género y la especie; las cosas que no tienen una materia común y no se cambian las unas en las otras difieren en género, las que pertenecen al mismo género, y son, por consiguiente, idénticas en relación á la substancia, difieren en especie. La diferencia en su más alto grado es la oposición, que no puede existir más que entre dos cosas, porque lo extremo no puede ser más que uno. La primera oposición es la de la posición (ἔξις) y la de la privación (στέρησις). La oposición difiere de la contradicción en que entre los dos opuestos se da un término medio, y la contradicción excluye el tercero. El término medio, como tal, no puede ser el opuesto de los extremos, es una negación privativa de ambos; no es ni el uno ni el otro, sino un tercero capaz de ser uno ú otro; así el gris es medio entre lo blanco y lo negro. La negación simultánea de los dos extremos no es posible sino cuando pertenecen á géneros diferentes, como una mano y un zapato. Los extremos para cambiarse uno en otro han de pasar por el medio, y éste no existe más que entre los extremos, que son los susceptibles de cambio. El medio se compone de los dos extremos y es del mismo género; aquéllos son anteriores á éste y derivan de las diferencias primitivas que pertenecen al mismo género: el blanco expansivo y el negro contractivo son el origen de todos los colores. Los escolásticos solían definir la identidad, la conveniencia de una cosa consigo misma; era, por consiguiente, para ellos la misma unidad, que por una abstracción de nuestro entendimiento considerábamos bajo dos puntos de vista, y por eso la dividían del mismo modo. Entre estas divisiones, por el uso frecuente que de ellas se hace, importa anotar las siguientes: 1.^a Identidad *física* (cuando

la substancia permanece realmente la misma, sin experimentar variación ni cambio), y moral (cuando hay alguna mutación en la substancia, pero permaneciendo la misma). Esta última puede ser material (cuando varían las partes, pero permanece la forma externa, un edificio que se renueva), y formal (cuando las partes se renuevan, pero permanece la forma interna, como, por ejemplo, los seres orgánicos). 2.^a Identidad real la que existe entre las cosas que se identifican *à parte rei*, pero que corresponden en nuestro entendimiento á conceptos diferentes, é Identidad de razón la que hay entre dos cosas de las cuales la una no puede darse ni concebirse sin la otra. 3.^a Identidad adecuada la que abraza el sér y todo lo que contiene, é inadecuada la que el sér tiene con sus partes. Así como á la unidad se opone la pluralidad, á la identidad se opone la distinción, que puede ser *real*, la que existe independientemente de nuestra concepción, y de *razón*, la que en virtud de esta última le conviene. Ésta se subdistingue en *virtual* ó *rationis ratiocinatae* (la de la cosa que incluye virtualmente las perfecciones de otras inferiores), y *rationis ratiocinantis* ó *puré mentalis* (cuando carece de fundamento por parte del objeto); subdividiéndose también la primera en substancial (completa é incompleta), accidental y modal. Por último, cuando la distinción entre las cosas, además de lo numérico abraza lo específico, se llama diversidad: Pedro y Juan son distintos, un hombre y una planta diversos. Balmes piensa que si concebimos un sér sin compararle con nada que él no sea, sin hacer entrar ninguna idea de no sér, tendremos las ideas de unidad é identidad, inexplicables por sí solas porque son simples; pero cuando percibimos un no sér relativo combinado con el sér tenemos las ideas de distinción y número, que son compuestas. Se ha definido también la identidad, la unidad en la

pluralidad, en la sucesión, en la diversidad y el cambio; y como esto es lo que distingue á lo substantivo de lo fenomenal se ha dicho que la identidad es el carácter más esencial de la substancia. La identidad puede aproximarse más ó menos á la unidad perfecta. La identidad de la materia consiste en la persistencia de las moléculas de que se compone, es una continuidad sin unidad interna, porque la materia es más bien un fenómeno que una substancia. En los seres vivos la materia no cesa de renovarse; lo que persiste, lo que dura, lo que constituye la identidad es el orden y el movimiento. Aun en ellos no se da todavía la identidad completa, un sér que saque sus efectos de su propio fondo; sólo en nuestra conciencia nos sabemos como una persona claramente distinta de lo que hace ó experimenta, como una unidad substancial é indivisible, á semejanza de la que pensamos toda especie de unidad. Locke hacía consistir esta identidad personal en la conciencia, ó más bien en la memoria, en lo que le siguen los modernos positivistas; pudiendo sucederse muchas personas en la misma substancia y muchas substancias en la misma persona: así un hombre que no se acuerde de haber hecho una cosa no es él quien la ha hecho, error común á todos los que hacen de la conciencia un fenómeno que puede ser trasladado de un sér á otro. Por último, si Dios es la unidad absoluta es también la identidad perfecta. Leibnitz, aplicando su principio de la razón suficiente, demuestra que la identidad no puede darse sino en cada sér, que no hay dos seres idénticos. Si lo fueran A y B no habría razón suficiente para que B no estuviera en el lugar de A, y A en el lugar de B, y una hipótesis que implica la coexistencia de cosas indiscernibles es una hipótesis inadmisible. Los *ideólogos*, sacando las últimas consecuencias de las doctrinas de Condillac, acabaron por negar la identidad del yo y con ella la

substantividad del yo mismo. Puesto que el alma es una colección de sensaciones no tiene unidad; puesto que esta colección cambia á cada momento no tiene identidad; puesto que ella no se manifiesta por ninguna energía es una hipótesis innecesaria. Mas en todo este aéreo discurrir, en que tan desigualmente alternan los aciertos con los errores, se ha despreciado el dato más importante. Se cree tratar de realidades y son sólo conceptos los que se manejan. Esto es lo que Kant ha puesto á toda luz. Si pensamos el ente pensamos la identidad abstracta; si pensamos un cuerpo, la identidad material; si un espíritu, la identidad del alma; si á Dios, la identidad absoluta; mas éstos son puros pensados, que no significan más que un concepto encierra el otro concepto, sin que por esto la existencia física—hablando el lenguaje escolástico—de los cuerpos, de los espíritus y de Dios puedan afirmarse con mejor razón que la del ente y sus propiedades contradictorias. Para afirmar algo de la realidad es preciso que haya una realidad que nos esté inmediatamente presente. Ésta fué la que con profunda reflexión vió Fichte en el Yo; pero no considerando á ésta más que como la identidad del que piensa y lo pensado (no de lo que se piensa), se encerró en el sujeto poniendo en él la identidad absoluta, que con igual razón trasladó Schelling al objeto, haciendo de lo Absoluto la identidad universal, la indiferencia de los diferentes. Este absoluto, que no da razón, sino niega las diferencias de su contenido (que en vano se intenta salvar con el expediente de la polarización de la esencia), lógicamente se niega á sí mismo. Esta contradicción lógica en que cae todo el conceptualismo anterior obliga á Hegel á intentar el último esfuerzo que dentro de las abstracciones cabe. Poniendo en movimiento la concepción hasta entonces fija del ente escolástico lo explica todo por el proceso de sus evoluciones, que tienen su razón en la ne-

cesidad dialéctica, que lleva de un término á otro, representando así el último estado de la filosofía abstracta, el entendimiento, que no satisfecho de sus conceptos fragmentarios, pero sin salir todavía de ellos, busca la razón. Pensando Hegel el sér inmediato y la pura inmediatividad de éste (el ente escolástico) en contraposición á la esencia (que ciertamente sin él no se piensa ni se dice), queda reducido á un concepto y posición negativa, á un *parecer*, á un fenómeno. La esencia pensada en contraposición al parecer es lo esencial, lo que sólo aparece lo inesencial. Pero como lo esencial no es sino por lo inesencial, esto mismo es esencial, cada uno de estos conceptos reaparece en el otro, media entre ellos la recíproca relación libre y *ex equo* que llamamos reflexión. La esencia es el sér reflejo, el sér que se aparece: este reflejar de la esencia, relación á sí que es juntamente distinción de sí mismo, es la *Identidad*, que se expresa abstracta é insuficientemente en la lógica con la fórmula $A=A$. Así en el conocimiento abstracto el sér y la esencia se neutralizan y se distinguen en la Identidad, siendo y no siendo al mismo tiempo conforme al concepto del ente, que juntamente es y no es. El concepto de omneidad no ha fijado tanto la atención de los filósofos como el de propiedad, aunque bajo la forma secundaria de la identidad, sobre todo en su manifestación más elevada, la infinitud, y especialmente en la distinción de sér finito é infinito. Aun los pensadores que más se han acercado á un concepto racional de la unidad, como Pitágoras y Platón, han escindido ésta en dos especies de unidades, una real y otra aparente (el Uno y el vacío del primero, Dios y la materia del segundo), acabando por conceder á esta apariencia el papel efectivo de limitar, y fraccionando así al todo en dos, que eran entre sí como la luz y la sombra. Pero este dualismo vacilante toma ya formas definidas en Aristóteles: para

él la materia es el todo potencial, la forma pura el todo actual. Estos dos todos, que se suponen coetáneos y que se anulan, sin embargo, recíprocamente, porque la materia, como pura potencialidad, excluye toda actualización, y la forma, como plena actualidad, toda potencia, no han servido más que para ilusionar al entendimiento perezoso, dándole por resueltas las más altas cuestiones de la Teología y de la Cosmología racionales, sin reparar que ya daba gratuitamente por supuestas las soluciones. Sin entrar prematuramente en ellas, faltos de datos bastantes para plantearlas y resolverlas, pondremos sólo de manifiesto el error que entraña la teoría en aquellas aplicaciones en que es fácil descubrirlo sin más que atender á la presente vista de conciencia. Es el primero los de confundir los conceptos objetivos de límite y ser limitado y dar al primero valor positivo. Por repugnante que esto parezca, aun á la sana razón común, se consigna expresamente en la *Filosofía Elemental* del P. Ceferino González con estas palabras: «El concepto adecuado de límite envuelve una realidad ó perfección positiva acompañada de la negación ó exclusión de otra realidad. Luego el concepto de *límite*, y por consiguiente del ente limitado ó *finito* considerado objetivamente, es positivo y negativo á la vez: *positivo* en cuanto significa una realidad ó entidad positiva; *negativo* en cuanto excluye otra realidad positiva.» Que el sér limitado tiene un elemento positivo y un elemento negativo nada más cierto, porque es lo que dice su nombre; el elemento positivo es el sér que es, el elemento negativo el límite ó el sér que no es; pero pensar que el límite, el sér que no es el sér finito, sea para éste un elemento positivo, es cosa que sólo puede ocurrirse á los que dan realidad á la nada cuando les hace falta, á reserva de quitársela cuando les conviene; y pensar que el límite, el no ser del sér finito, es el ser

del sér finito, es lo que en verdad, sanamente pensando, no puede ocurrírsele á nadie. Que sea el límite, que es en lo que consiste la dificultad, no es ahora ocasión de declararlo, estando, como estamos, en la vista del yo como todo sin límite en ello. Es el segundo que para formar el concepto de lo finito no necesitamos tener presente el del infinito, ó, lo que es lo mismo, que podemos pensar parte sin pensar en el todo. «Para formar idea de un sér finito —dice el autor antes citado— basta comparar entre sí dos seres particulares, de los cuales el uno posee una perfección que no se halla en el otro.» Es claro,—contestaríamos nosotros;—desde que conociéramos á un sér particular le conoceríamos como finito, pues que las dos palabras significan la misma cosa, un sér en límites de ser, y aun la comparación con otro sér particular sería ociosa para el objeto; pero la dificultad está en saber cómo conocemos á uno ó á los dos como seres particulares (parciales) sin referirlos al sér en su pleno concepto de ser, al Sér ilimitado ó Infinito. Y es el tercero de estos errores la confusión de lo infinito con lo indefinido (al que los escolásticos llamaban también infinito *sincategoremático*, á diferencia del verdadero infinito ó *categoremático*), ya tomado en el sentido de Locke, la parte siempre ampliable, esfuerzo gigante, pero impotente, del entendimiento, que aumentando cantidad á la cantidad, ensanchando continuamente los límites, pretende llegar á la vista racional del todo, á lo que está sobre toda cantidad y sobre todo límite, ya tomado en el sentido negativo y meramente potencial con que Platón y Aristóteles atribuían esta cualidad á la materia, lo que viene á ser lo infinito que no es, el infinito negativo, como la sombra de lo infinito, ó la de confundirlo, por el contrario, con el conjunto de partes, lo que nos daría una colección ó agregado de particulares, no el In-

finito; porque, como decía profundamente Fenelón contra Espinosa, *lo que es uno es más de lo que son muchos*. El concepto del todo y de lo infinito lo aplicamos donde quiera que pensamos al sér y en la medida en que lo pensamos. Al sér en su pleno concepto de tal, á Dios, lo llamamos el *Infinito-Absoluto*; á los seres totales, como la Naturaleza, el Espíritu, la Humanidad, los llamamos *infinitos en su género* (porque nada hay de natural fuera de la Naturaleza, etc., aunque hay fuera de ella algo de sér, lo espiritual, etc.), ó infinitos relativos, con Espinosa (los infinitos *secundum quid* de los escolásticos), á los finitos, los *infinitos en su límite* (yo soy todo ó infinitamente mi yo) y hasta á los hechos, lo infinitamente determinado, *lo infinito en la determinación*. Yo me estoy presente como todo, pero no puedo estármelo sin que al mismo tiempo me esté presente el Infinito-Absoluto, que igualmente, como acabamos de ver, supongo presente en todo lo que pienso. ¿Será que Yo y el Infinito sean la misma cosa? La presente vista de conciencia contradice esta suposición: Yo en ella me estoy presente como el todo que soy; el Infinito me está presente como el Todo que me abraza y que me funda (yo soy todo porque soy del todo). Yo respecto á mí estoy en mí y mi presencia es mi verdad; el Sér infinito no lo pienso como siéndolo, sino como aquello en quien y por quien soy; media de mí á él la razón de fundamento. ¿Qué valor tiene? No lo sé todavía. Aunque yo no sé ni puedo saber todavía en este punto el valor objetivo que tengan mis conceptos de lo Absoluto y lo Infinito no se puede decir con W. Hamilton que «lo absoluto no se concibe sino como una negación de lo concebible,» ni con M. Mansel, que «lo absoluto y lo infinito son como lo inconcebible y lo imperceptible, nombres que no indican un objeto de pensamiento ó de conciencia, sino la ausencia de condiciones bajo las que la

conciencia es posible (á no ser que entendiéramos que no pueden ser conocidos como relativos ó particulares, que es adonde va dirigida toda su demostración); pues, como observa juiciosamente H. Spencer, «tenemos conciencia de lo relativo como de una existencia sometida á condiciones y á límites; es imposible conocer estos límites y estas condiciones separados de algo á que pertenezcan; la supresión de estos límites y condiciones no lo es de modo alguno del algo á que pertenecían. Debe haber, pues, un residuo, un concepto de algo indefinido é incondicionado que constituye nuestro concepto de lo no relativo, de lo absoluto.» Y si, obedeciendo á prejuicios de escuela, escribe más adelante que el concepto de lo incondicionado «no es la abstracción de un grupo de pensamientos, ideas ó conceptos, es la abstracción de todos los pensamientos, ideas ó conceptos,» no tarda en volver al buen camino, concluyendo que «nuestro concepto de lo incondicionado es, pues, literalmente la conciencia incondicionada ó la substancia pura del pensamiento, á la que damos, pensando, distintas formas, y hé aquí por qué forma la base de nuestra inteligencia un sentimiento siempre presente de la existencia real.»

Yo mismo soy todo lo que soy, y yo entero soy el mismo que soy: la propiedad y la omneidad se refieren igualmente (de igual á igual) y se compenetran en la unidad de mi esencia: hallamos, pues, aquí la última vista de las que se contienen en la unidad real, la de la unión ó armonía de mi esencia.

Yo no soy el mismo en una parte y todo en otra,

sino que soy enteramente propio y propiamente todo. El que atienda á su conciencia verá que estas dos esencias se refieren íntegramente la una á la otra, no siendo ni dándose una sin otra, y al mismo tiempo que se refieren propiamente, esto es, no anulando la una á la otra ni neutralizándose en una tercera. Ser todo es una propiedad mía, y no sería de mí, no sería absoluto si no fuera íntegramente lo que soy. La *unión* supone, pues: primero, la unidad; segundo, la distinción interior de esta unidad como propia y entera; tercero, la compenetración de estas dos propiedades, permaneciendo tales en la unidad del Yo. La unión se subdistingue de la unidad originaria, dentro de la cual se da, y que afirma su esencia de tal aun en la unión misma. Así pensamos que se unen los diferentes miembros en la unidad del cuerpo humano, los diferentes hombres en la humanidad, etc. La unión, tal como es presente á mi conciencia, no es la agrupación, posición de una cosa junto á otra sin unidad esencial, ni la confusión, unidad sin distinción interna, ni tampoco debe traducirse por la mera correspondencia y concierto de las partes, ni con la pura cohesión y conexión de los miembros en un todo orgánico, ni con la junta de los unidos bajo determinada cualidad, quedando sueltos en las restantes, de cuyos conceptos unos señalan elementos internos de toda ó de algunas uniones, y otros uniones imperfectas, no la penetración sintética de la esencia según la cual mis propiedades, distintas como tales, son de y se dan juntamente en un común sér y unidad como los sonidos fundamentales en un acorde.

V

Posición de las esencias reales.—Yo uniformemente me rijo y me contengo, rijo mi contenido y contengo mis relaciones.—Las esencias reales positivamente puestas.—Yo en la unidad de mi existencia soy substantivamente, soy del modo que soy, soy substantivamente del modo que soy y soy de modo substantivo —Declaración de estas percepciones analíticas —Inmanencia en el Yo de sus esencias totales.—En qué sentido pueden llamarse innatos estos conceptos.—Trascendencia que les atribuimos fuera del Yo.

*Posición de la unidad de la esencia, uniformidad ó unidad numérica del Yo.—Yo, siendo esencialmente uno, me pongo como uno, soy positivamente uno, soy uniforme. La uniformidad no ha de confundirse con la *monotonía* (carencia de diferenciación cualitativa de la forma), ni pensamos que excluya variedad de formas internas particulares; así repugna al sentido común que mi cuerpo y mi espíritu dejen de ser numéricamente un cuerpo y un espíritu por la variedad de sus posiciones y mudanzas, antes afirmo esta unidad sobre ellas en el proloquio vulgar *genio y figura hasta la sepultura*.*

Ya hemos visto que mi esencia no es *informe* ó *amorfa*, sino que es tal esencia positiva, y como tal en su cualidad de una se pone como una, es positivamente *uniforme*. La unidad y la uniformidad se dan en mi esencia como el *que* y el *como*, como lo real y lo positivo, como la unidad esencial y la numérica, sin que ésta se extienda más allá ni añada nada esencialmente á la primera. En este sentido Pitágoras y Platón entendieron que la unidad numérica era tan de la esencia de las cosas en cuanto á su forma, que nada añade al sér, exagerando quizá este punto de vista el primero hasta absorber la unidad real en la matemática, camino en que parece seguirlo á veces el mismo Platón y más frecuentemente sus discípulos. Los escolásticos, por el contrario, distinguiendo la unidad *trascendental* (*quæ convertitur cum ente*) de la que es principio del número enseñaban que la primera no añade al ente cosa alguna, pero sí la segunda algo que atañe á la cantidad, Así lo dice Santo Tomás expresamente: «*Sic igitur dicendum est quod numero quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens; sed unum quod est principium numeri, addet aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.*» Pero esta opinión, que lógicamente procede de la concepción abstracta del sér, al cual nada esencial añade su unidad, tan potencial como él, mientras que la que se refiere á número dice ya algo formal, el sér en forma de cantidad, lleva consigo la contradicción del supuesto esencial de donde parte. Así se volvería contra el Santo Doctor este razonamiento que hace contra Avicena: «*E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numerum addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis: sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est; quia quæ-*

libet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo,» porque este mismo razonamiento puede hacerse de la unidad que se refiere al número, que no se distingue de aquélla *quæ convertitur cum ente* sino cuando es forma de la unidad esencial; y si pensamos que la primera añade alguna realidad al sér, también le añadiría la segunda, y tendrían razón no sólo Avicena, sino Plotinó y los neoplatónicos, que llegaron á concebirla como superior al sér mismo, error que según el P. Prisco, que ve el defecto en la casa ajena y no en la propia, «procedió del vicio fundamental de su escuela, que haciéndole atribuir á los conceptos lógicos existencia real y concreta le indujo á creer que la unidad fuese algún principio real, distinto del sér, sólo porque el concepto de unidad nos hace pensar el sér bajo una especial razón.» Más en lo cierto está el P. Ceferino González, que apartándose de la doctrina tomística expuesta enseña «que la unidad trascendental se identifica con la unidad numérica ó individual del sér; porque todo ente que es uno con unidad trascendental, es también uno con unidad numérica ó individual, la cual envuelve la indivisión del sér en sí y su consiguiente división de los demás seres que no son él.» Otro error más frecuente es el de considerar la unidad sólo como el primer elemento del número, y no lo que siendo anterior á él, y mostrándose en su interior *discreta* (propia) y *continuamente* (totalmente) tal unidad, lo constituye. Por eso Pitágoras entendía por unidad no el número uno, sino la esencia del número, lo que contiene todo número, cuyos símbolos eran la decena, la octava, la triada ó la tetrada; y aun la unidad, tomada como elemento en la *unidad de medida*, lo mismo puede reunirse con otras unidades formando unidades superio-

res: decenas, centenas, etc., que fraccionarse en otros elementos, siempre unitarios, bajo la misma ley: décimas, centésimas, etc. No es, por consiguiente, exacto lo que dice Balmes, que «la unidad es el primer elemento del número, pero que por sí sola no constituye el número: éste no es la unidad, sino la colección de unidades,» lo que no tarda implícitamente en contradecir cuando asegura que «el número por excelencia es el abstracto; porque prescindiendo de lo que distingue á las cosas numeradas, las considera únicamente como seres, y por lo tanto como contenidas bajo la idea general de ser;» y por consiguiente añadiremos nosotros bajo la unidad trascendental, *quæ convertitur cum ente*. Así aun la unidad entitativa contiene el número entitativo. Sólo que como el ente escolástico es justamente sér y no sér, su unidad pone y se opone á sí misma como pluralidad, anulándose la una y la otra. Por eso en el proceso hegeliano *la unidad* es el sér referente á sí y repelente de lo otro; pero en este repeler y sér en repulsión, la unidad, al ponerse como uno, pone muchos unos, la *pluralidad*, la multiplicidad. Estos muchos no son diferentes (determinados específicamente) unos de otros, porque cada uno en cuanto á ser uno es lo que es el otro uno, ni más ni menos. La unidad es, pues, pluralidad, y la pluralidad unidad, mediante cuya dialéctica de atracción y repulsión la cualidad se resuelve en cantidad; que en cuanto contiene muchos unos es un cuanto *discreto*; y en cuanto estos unos son homogéneos *continuo*, y como cada uno de estos momentos es al par idéntico é inidéntico con el otro, no pueden pensarse sino en el adnumerado de unidades en el *número*. Pero á la cantidad extensiva y al número se opone la cantidad intensiva y el grado, con los que la cantidad se une á la cualidad en la *medida* (cuanto cualitativo, cuanto de que depende la cualidad), con lo que la cantidad

y la cualidad se neutralizan y re resuelven en la *esencia*. Aun, pues, en este proceso, no de posición afirmativa, sino de oposición y expulsión, en que partiendo no de lo que es, sino de lo que no es, vienen todos los términos invertidos, la unidad y sus combinaciones no hallan su verdad más que en la esencia, bien que no apareciendo, sino desapareciendo en ella. Abandonando, pues, estas fantásticas arquitectónicas en que el pensamiento siente el vértigo del vacío, y volviendo á la realidad presente en mi conciencia, sin que atento á ella pueda pensar otra cosa ante toda posición, sino la posición unitaria, inopositivamente el uno sin otro uno que se ponga como yo, ¿cómo me pienso yo en esta unidad de mi forma?

Posición de la seidad y de la omneidad; rección y contención. — Siendo uniforme me pongo *propiamente* como uno, me pongo como de mí, me *rijo* ó me *dirijo*, me refiero á mí mismo, soy la unidad y el centro de mis relaciones, donde hallamos la esencia formal de la *rección* ó *dirección* que corresponde á la *propiedad* de mi esencia. ¿Cómo me pongo como propio? ¿Cómo soy de mí? Manteniendo positivamente esta propiedad y absolutividad de mi esencia, siendo mi propio rector ó director. Y también hallo aquí el sentido primero de la relación ó referencia, que no es la posición de lo otro frente á lo otro (¿otro de qué?) bajo una unidad arbitraria, sino primariamente la posición de lo mismo respecto de lo mismo bajo una unidad sustantiva, Yo positivamente Yo, Yo=Yo. Igualmente por ser y sien-

do de una forma me pongo como todo, me *contengo*. La *contención* dice como soy un todo, sin limitar aún este sentido á una contención intensiva ó extensiva, aplicando como aplicamos esta palabra en las dos acepciones, como se ve en las frases: *En el principio se contienen las consecuencias; en los mares se contienen los peces.*

Yo como sér de mí, de mí me pongo, me pongo como propio, recta, derechamente, me rijo ó me dirijo, y más determinadamente me regulo y me corrijo; el regir, pues, y el régimen exigen esencia (*rex eris si recte feceris*), y esencia que se ponga como mía (autónómicamente) ó como decía Kant, sin mezcla de *heteronomia*. Como propio de mí, de mí parten y á mí vienen como centro, y centro que alcanzara al extremo de los radios todas mis relaciones ó referencias, yo me pongo como mi absoluta relación ó referencia, Yo idéntico conmigo, y sé con certeza incontrastable ahora y siempre, sobre todo tiempo, que no cabe otra relación de mí para mí que esta identidad de mí conmigo. Al par que como propio me pongo rectamente, como todo me pongo íntegramente, me *contengo* ó me *comprendo*, abarco y cierro en totalidad todo mi sér en mí, conteniendo todo lo que soy, y siendo como entero solidario.

Posición de la unión de la esencia.—La composición.
—La rección y la contención, manteniéndose propiamente tales como son, se refieren y se contienen y se compenetran en la unidad de la forma. De aquí los juicios analíticos *yo me rijo conteniendo, yo*

me contengo refiriéndome, expresión de una nueva vista analítica, la de la *composición*, que corresponde á la unión de la esencia. La composición en su sentido primero y racional si envuelve la distinción de lo compuesto es bajo y manteniendo su unidad esencial, ni afirma, sino que contradice, la separación de lo unido, que obligaría á pensar lo compuesto fuera de la unidad.

X La palabra composición significa etimológicamente poner juntamente; pero es preciso no confundir el sentido racional de este significado con el símbolo fantástico con que nos lo representamos. Tomando la fantasía el cuerpo para sus creaciones del medio que nos rodea, ó mejor de la sensación de resistencia que experimentamos, es llevada á representarse las cosas visibles como compuestas de partes impenetrables, y por consiguiente sólidas; otra cosa sería, dice Cournot, si viviéramos en una esfera completamente líquida, y más aún, añadimos nosotros, si esta esfera fuera gaseosa, como lo manifiesta el haberse supuesto vacío el espacio ocupado por el aire. Esta idea de la resistencia ha traído la representación de la composición como la posición de una cosa al lado de otra; pero en cuanto nos paramos vemos que esto no es juntarse las cosas, sino juntarse sus superficies ó sus caras. Ni adelantamos mucho más en la composición química siempre que supongamos á los átomos impenetrables. La vista racional de nuestra acción y de nuestra contención nos las presenta esencialmente distintas, pero tan esencialmente unidas, que no pueden darse la una sin la otra, como expresión interior que son de una misma entera unidad. Por eso en este sentido primero racio-

na, la composición no lleva al concepto de la separación efectiva ó posible, lo que exigiría que hubiera otra unidad de que algunos de los componentes fuera más esencialmente parte. Yo rigiéndome, si no me contuviera ¿cómo me regiría? ¿Yo conteniéndome, si no me rigiera ¿cómo me contendría? Para regirme necesito ponerme como todo, para contenerme referirme enteramente. Véase claro este sentido en la frase *Conténgase usted.* ✕

Posición de las esencias reales en las formales.—
*Unidad de la existencia.—La substancia, el modo, armonía de la existencia.—*La unidad de mi esencia es una unidad positiva y mi unidad positiva una unidad esencial, lo que expresamos con el juicio analítico *yo soy real y positivamente uno*. La unidad de mi existencia se muestra como la unidad propia (sustancia), y la unidad entera de mi existir (modalidad), que se traducen en los juicios *yo soy de mí y por mí rigiéndome ó dirigiéndome, y yo soy conteniéndome todo lo que soy*. Si yo soy un sér sustantivo en la unidad de mi existencia esta sustantividad se ha de mostrar por toda ella, siendo todo lo que en mí existe sustantivo en sus límites; el sér como sér, la propiedad como propiedad, el hecho como hecho, no negándose, sino afirmándose, esta propia subsistencia mía por todo mi yo. El error de Espinosa no está, pues, tanto en su definición de sustancia: «lo que es en sí y es conce-

bido por sí, aquello cuyo concepto puede ser formado sin necesidad del concepto de otra cosa, ó aquello cuya esencia envuelve su existencia;» como que en seguida deduce de que no puede darse más que una sustancia absoluta, que todo lo demás son atributos ó modos, por haber tomado el concepto de sustancia no racional sino abstractamente (lo que es por sí como lo opuesto á lo que es otro), como más adelante demostró Leibnitz haciendo ver que la existencia de una sola sustancia absoluta infinita no niega, sino que afirma, la existencia de otras sustancias finitas. Siendo yo entera y contentivamente lo que soy, yo existo del modo que soy (nótese las frases vulgares *á mi modo*, *los modales de la persona*, etc.). El modo no se refiere, pues, primeramente al atributo, sino á la existencia entera y después á sus grados inferiores como partes de ella. Si pensáramos la existencia abstractamente como entera (pues racionalmente no podemos quedarnos en este concepto) llegaríamos á concebir una existencia sin propiedad (una existencia baldía, una existencia insustancial é insusistente), como sucedió á Espinosa: si, por el contrario, pensáramos sólo la existencia en razón á su propiedad caeríamos en el atomismo anímico leibnitziano, que supone á las mónadas aisladas é incommunicables, y que siendo lógico acabaría por negar la mónada

misma, desapareciendo ahora la existencia por concentración como antes se desvanecía por difusión. Ambos errores nacen de considerar que yo no existo por mí, soy sustantivo, sino del modo que soy y que mi manera de existir de mí la soy y la pongo, es substantiva en mí, lo que me descubre una nueva faz de mi existencia, á saber, que mi existencia es armónica consigo, que es lo que formulamos en el juicio analítico yo soy sustantivamente del modo que soy.

La palabra *substancia* es la traducción literal de la *ὑποκείμενον* usada por Aristóteles para expresar el sujeto indeterminado por sí mismo, al que viene á aplicarse la forma como el sello sobre la cera. Todo cambio tiene lugar entre dos opuestos que no cambian: se necesita, pues, además de ellos un tercero, que sea el sujeto del cambio; este tercero es la materia, que cambia necesariamente, porque es en potencia los dos opuestos, y el cambio no es más que el paso de la existencia virtual á actual. Pero la materia no es más que la sustancia en potencia, porque si se le quitan sus atributos no queda nada. La materia no existe, porque para existir es preciso ser alguna cosa, determinarse, limitarse, y la materia es indefinida é ilimitada. Por la forma, por el contrario, un objeto se distingue de otro y viene á ser una realidad determinada; la forma es, pues, la sustancia actual. Cada materia está unida á una forma, y cada forma á una materia; sólo el entendimiento limitado es quien las separa. Admitir una materia preexistente y una forma que de golpe se le junte es pretender que las cosas proceden

del caos y de la noche. La forma determina á la materia á existir, pero la materia es la virtualidad de todas las formas; la existencia de una forma en la materia es, por consiguiente, la privación de todas las demás. La materia, la forma y la privación son, pues, los tres elementos del sér sensible. En él la forma es una realidad aislada en la materia, realidad que es la verdadera sustancia de las cosas. Mas ¿qué es esta forma sustancial? La forma sustancial es la unidad de la especie que se reproduce en los diferentes individuos, que no estando limitada por la materia es una sustancia inmaterial. La muerte de un individuo es la reproducción de un gran número de otros. Cada semilla encerrada en su cápsula contiene la forma sustancial; ésta se conserva aun después que ha perdido su actualidad en la materia. Á esta existencia es á la que Aristóteles llama *τό τί ἦν εἶναι*. Una rosa seca es una determinación pasada (*τί ἦν*); pero este anonadamiento de su existencia exterior no daña á su sustancialidad interna; ella queda existente todavía en la materia, pero en potencia. Puesto que la forma es la verdadera sustancia de los seres materiales, su sustancia es la sustancia inmanente, es decir, el pensamiento. Por eso Aristóteles dice que la forma sustancial es la definición ó la noción del objeto. Todos los seres no son, pues, más que nociones (*λόγοι*) materializadas. La totalidad de las formas no es más que la determinación total de la Razón absoluta (*λόγος*): las formas sustanciales de los seres sensibles son, pues, los pensamientos de Dios. La forma sustancial no es una sustancia diferente de la del individuo; todo lo que hay de sustancial en el individuo es el género y la especie que se manifiestan en él; esto es lo que tiene de incorruptible, siendo tanto más grande cuanto mejor manifiesta á la especie. La existencia virtual de lo opuesto en el individuo es la causa de su cambio;

lo que, por el contrario, no puede pasar de un contrario á otro contrario, porque los encierra todos actualmente, es inmutable, porque los opuestos á que podría pasar constituyen su propia esencia. El pensamiento que contiene actualmente los opuestos tiene esa vida interior, ese pasar de un opuesto á otro, que no le hace sufrir ningún cambio por ser juntamente todos los opuestos. La actualidad del pensamiento es, pues, esta potencia, que se resuelve en acto; esa forma que se realiza en la materia; ese universal que penetra á través del individuo, quedando inmóvil en medio del movimiento universal es la sustancia absoluta, que por su actualidad eterna hace pasar los opuestos uno á otro, y los reduce á identidad sin salir jamás de sí misma. Lo opuesto que esta inteligencia encuentra, ó más bien que ella se suscita, es el mismo pensamiento, el coelemento del pensamiento que se ha hecho inteligible por la actualidad eterna de la inteligencia que lo ha tocado. La distinción entre la esencia y la sustancia comenzó con los escolásticos, que tomando por algo de real la noción abstracta de materia reservaron el nombre de esencia á las cualidades expresadas por la definición, distinguiéndose Duns Scoto, que tomando á la materia por una entidad positiva que constituía en cada individuo el sér propiamente dicho, relegaba la forma al segundo lugar, doctrina que prevaleció por el predominio que adquirieron los nominalistas, apesar de ser contraria á la de Santo Tomás. Distingue éste la *subsistencia* «modo ó actualidad que perfecciona y completa la sustancia, haciendo que exista y pueda obrar sin dependencia ni comunicación con otro sér (*modus substantialis, vel actualitas qua substantia redditur completa, ita ut fiat sui juris quoad esse et operari*), «pudiéndose, se dice, concebir una esencia sustancial, por ejemplo la naturaleza humana de Pedro, concibiéndola al mismo tiem-

po como comunicable ó capaz de comunicarse; de existir y recibirse en otro sér, del cual reciba la posición de sí misma, *quoad esse et operari*, distinción que no aceptaron Duns Scoto, Enrique de Gante, y en general escotistas y nominalistas que no consideraban la sustancia más que como la negación ó carencia de comunicación. Descartes continúa la tradición escolástica, escribiendo en los *Principios filosóficos*: «Cuando concebimos la sustancia concebimos una cosa que existe, de manera que no tiene necesidad más que de sí misma para existir,» y modificando en seguida esta definición, en lo que toca á las criaturas, respecto de las cuales debe entenderse por sustancia lo que para subsistir no necesita más que del concurso ordinario de Dios. Sin embargo, respecto de éstas, aunque considera todavía á la sustancia como un elemento distinto de la esencia, quita á esta última el carácter puramente lógico que tenía en la escuela para hacer de ella el principio de donde proceden todas las cualidades que descubrimos en un sér, habiendo así en cada una un tributo de que los demás dependen, y no son sino modificaciones, y que merece sólo el nombre de esencial; el pensamiento en el espíritu, en la materia la extensión. Para Espinosa el objeto del verdadero conocimiento, de la intuición, es el sér perfecto, la sustancia; la sustancia, no éste ó aquél sér, ni el sér abstracto, realidad sin fondo, estéril y vana sombra indecisa, delirio de un entendimiento que se desvanece por falta de alimento. Pero no tarda en declinar de este pensamiento concibiendo á la manera escolástica el sér separado de sus atributos, la sustancia lógica en vez de la sustancia real. Preguntándose si el conocimiento divino con el de la sustancia contiene también el de sus atributos, contesta que el pensamiento divino es absolutamente indeterminado, y su objeto la sustancia en sí separada de sus atributos; de

modo que si Dios tiene un entendimiento se parecería al nuestro, como el can signo celeste, al can que ladra. Razón tienen, pues, en parte los modernos escolásticos en censurar á Espinosa, que confunde el sér, y por consiguiente la sustancia abstracta, con el sér y la sustancia real; pero lo que de seguro no han de confesar es que ésta es la consecuencia rigurosamente lógica de la interpretación que se ha dado á Aristóteles en la Edad Media, sin que falte al parecido el panteísmo con que comienza y el dualismo escéptico en que termina. Leibnitz, aprovechando la ruta aunque imperfecta de la conciencia, que había salvado á Descartes de caer en los extremos de Espinosa, sustituye á las abstracciones lógicas ó geométricas el principio vivo de la fuerza, en el que la potencia y la actividad, la esencia y la sustancia no son más que una misma cosa; pero concebida así la sustancia, cada una en sí misma y para sí, sin comunicación con las otras, conduciría esto en la ontología á un pluralismo incoherente, como en la moral á un egoísmo más ó menos ilustrado. Para el empirismo de Locke y Condillac la sustancia no es más que un signo, una palabra por la que designamos la reunión de un cierto número de sensaciones ó cualidades sensibles; para la escuela escocesa y para algunos monistas, algo que está más allá del hecho, y cuya naturaleza no nos es dado descifrar; para Kant, que no ve en la esencia más que las ideas que entran en la definición, la sustancia no es más que una categoría de nuestro entendimiento, á la que Fichte y Schelling, mirándola ya en el sujeto, ya en el objeto, dieron más tarde un valor ontológico, mientras que Hegel, oponiéndola á la de accidente, como la de causa á efecto, no la considera más que como la oposición meramente lógica entre el sér nudo y su cualidad, que mediante la reciprocidad que entre ellos media se resuelve en el

concepto. Maine de Birán, para quien el Yo no es más que la voluntad manifestándose á sí misma, no parecía al principio preocuparse de la noción de sustancia, que unas veces confunde con la de fuerza, y de la que otras hace como el substratum de la resistencia opuesta al esfuerzo individual; pero más tarde, comprendiendo que si el esfuerzo es la condición de las percepciones sensibles y las nociones intelectuales, no crea ni las ideas ni los objetos, y que puesto que aquéllas se imponen, mostrando con ello tener un valor objetivo, un valor absoluto, es preciso llegar á un sujeto absoluto como ellas, á Dios, del cual las ideas son la revelación en nosotros, *Deus in nobis*. De aquí su teoría de las tres vidas, de las cuales en la primera (la vida animal) el hombre queda absorbido en la naturaleza; en la segunda (la del hombre) la resiste, para en la tercera (la del espíritu) perderse en Dios. Maine de Birán, pues, que pone la sustancialidad del yo en la voluntad, acaba por hacerla desaparecer en la voluntad infinita, como la gota en el Océano, dándose así la mano con Schopenhauer. Pero el sistema de este filósofo nos ofrece sobre la materia de que nos ocupamos un punto de vista por extremo interesante. La categoría de sustancia, como todas las del entendimiento, no son para él más que formas de la representación del conocimiento (de ahí su carácter dual), que desaparecen en la identidad de lo absoluto. Y en efecto; ¿cómo pasamos del conocimiento de nuestra sustancia al de la sustancia absoluta? Si es por una abstracción, como piensan los escolásticos, ¿qué valor tiene esto más que el de una necesidad formal de la lógica? Si es por una especie de extensión de nuestra conciencia, ¿quién le impediría al yo hacerse el Sér, hacerse Dios? Ni se salvaría esta dificultad reduciendo con Cousin todas las categorías kantianas á la de sustancia y de causa, ó más bien

á una sola, pues que para él la *causa no es más que la sustancia obrando*, y la *sustancia la causa existiendo*, porque aparte del defecto de análisis y de la vaguedad retórica con que se toman estos conceptos, explicándose cada uno por el otro, aunque los admitamos como las leyes ó la ley de la razón impersonal que nos las impone *propia auctoritate*, siempre quedará en pie la observación de Schopenhauer, ¿leyes de la representación, lo son de la realidad? Y sin embargo, la verdad es que nosotros no podemos pensar en nuestra sustancia sin pensar en la sustancia absoluta, sin la que, si la primera queda aún en sí, queda sin fundamento sabido. Mas esta cuestión de fundamento, ya lo hemos dicho, es prematuro tratarla ahora, limitándonos por el pronto á ir poniendo los términos para resolverla. La palabra modo, de donde la de modalidad deriva, se ha distinguido siempre, aun en el sentido empírico en que de ordinario se emplea, de las de fenómeno ó accidente, significando lo que tiene en las cualidades esenciales del sér, en su naturaleza específica, su origen y fundamento. Todavía la palabra modalidad se ha usado en filosofía en un sentido más restringido y más preciso para designar los puntos de vista más generales bajo que puede ser considerada la existencia de las cosas. De aquí los cuatro grados de la modalidad, para Aristóteles *lo posible* (lo que puede ser ó no ser), *lo contingente* (lo que es, pero que podría no ser), *lo imposible* (lo que no puede ser), y *lo necesario* (lo que no puede dejar de ser), de que se sirve para clasificar las proposiciones, aunque sin emplear aquel nombre, introducido más tarde por los escolásticos: de aquí también la categoría de la modalidad de Kant, que encierra los tres grados de *lo posible* y *lo imposible* (correspondientes á los juicios problemáticos), del *sér* ó *no sér* (que corresponde á los asertóricos), y las de *necesidad* ó *contingencia* (que pertenece

á los apodícticos). Si, pues, los modos particulares corresponden á todos los grados de la existencia, el modo tomado absolutamente no puede referirse sino á la existencia total, y de ello pueden presentarse ejemplos en nuestra lengua, tales como «*ese es su modo, cada uno obra ó piensa á su modo, el modo ó los modos* de la persona, etc.,» y en este sentido puro es en el que aquí la empleamos, faltos de otra palabra de derivación más inmediata, no en el que la usó Espinosa como las determinaciones de los atributos, bien que aun en este caso no es difícil encontrar la significación total, que el filósofo se ve precisado á limitar por las exigencias del sistema. En un sentido más amplio significamos con la palabra modo el cómo esencialmente se da ó debe darse la existencia total de cada uno en la existencia entera y aun la totalidad de esta existencia, como se ve en las frases *guarde modo, ese no es modo, de ningún modo, de un modo absoluto*, y aun en una última derivación en las de *moda, á la moda*, etc.; siendo de notar que con el modo se expresan siempre relaciones totales, ya de la existencia en sí, ya con otras existencias, mientras que con la de sustancia lo que es propio en la de cada uno. Siendo el modo la existencia entera contiene bajo este aspecto á la sustancia, *el modo sustantivo*, y á su vez es contenida por ella, el modo es propiedad de mi existencia, *el propio modo*, que es en lo que consiste la unión *ex æquo*, la armonía de mi existir. Conviene reparar, por último, en que las esencias totales que venimos examinando, sin perder su cualidad propia, se dan de una vez en la pura simple indivisa percepción de mi esencia y de mi sér, sin que haya en ellas una parte que sea y otra que exista, una que sea propia y otra entera, ni menos que estas propiedades se vengán agregando como de fuera, de modo que yo pudiera ser sin existir, ó ser unidad sin contenido, con lo cual se evitan desde el

principio los errores introducidos en la filosofía por el entendimiento discursivo sin base racional, y que aunque pudiéramos hallar entre estas esencias relaciones quizá inagotables, otras que estas esencias capitales no encontramos, lo que cada uno debe comprobar consultando á su conciencia.

Inmanencia en el Yo de sus esencias totales.— *En qué sentido pueden llamarse innatos estos conceptos.*— *Trascendencia que les atribuimos fuera del Yo.*— Si, como hemos visto, el Yo se está presente en su conciencia, se está presente *en lo que es y como es*, y por consiguiente la afirmación de su esencia, de su unidad y de los aspectos totales de ella, como los de su forma y su existencia, no pueden separarse de nuestro conocimiento, como inherentes que son á su naturaleza: presente siempre á mí mismo, lo estoy como soy con mis esencias totales. Porque todo conocimiento mío, sea de lo que quiera, es respecto de mí una determinación mía, yo visto en una determinación, donde afirmo que viéndome yo como yo, antes y sobre (no sin) mis determinaciones particulares, me veo ahora bajo ésta en la particular de que se trata, que yo la soy como las anteriores y las siguientes. La afirmación de mis esencias totales no puede, pues, nacer de ningún acto particular de conocimiento, puesto que todo acto de mi conocimiento las supone, y sin ellas es inconcebible; por eso decimos que su

conocimiento es inmanente en nosotros, que va donde quiera con nosotros, sin que podamos desprendernos de él. Sin él toda experiencia sería imposible, por lo que ha podido llamarse *innato*, esto es, anterior metafísicamente ó mejor superior, á todo conocimiento particular de nosotros ó de nuestras relaciones. Mas se equivocaría seguramente no sabiéndose de su propio dicho el que pretendiera que se da conocimiento completo y acabado en cualquier momento de la reflexión, pues entonces no sería conocimiento racional, sino particular, sensible ó relativo, y por consiguiente son valederas las críticas hechas por Locke y los de su escuela al innatismo que tan erradamente atribuyeron á Descartes, suponiendo que este filósofo enseñaba que todo hombre al nacer recibía un catálogo de ideas precisas y cuidadosamente clasificadas y formuladas. Las esencias que acabamos de considerar, siendo lo que el Yo es en sí y como en su sér se está presente, no necesitan prueba ni demostración alguna, que ya las supondría afirmándoles, quiera yo ó no, y deme ó no cuenta de ello, sin que su certeza se quebrante en lo más mínimo por todos los argumentos que me hiciera contra ellas; mas no me las atribuyo en su concepto total: yo, decimos, soy sér, no soy el Sér; soy uno, no soy la unidad. ¿De dónde nace, pues,

esta necesidad que tengo de pensar mi sér en el sér, mi esencia en la esencia? Hé aquí la pregunta que comenzábamos haciéndonos al empezar la ciencia analítica y que renace á cada nuevo paso que damos en la indagación. ¿Habrá verdaderamente un sér, una esencia, una unidad, etc., que sean el fundamento de mi sér, mi esencia, mi unidad, etc.? ¿Llegará un día en que yo pueda verme no sólo intuitivamente en mí, sino deductivamente en mi todo, y esta ciencia mía, hasta ahora sólo subjetiva, llegará á convertirse en ciencia universal? ¿Estoy ahora mismo haciendo esta deducción, sin darme reflexivamente cuenta de ella, ú obedeceré yo á un espejismo intelectual que me represente, como extraño á mí, mi propio sér agigantado, ó será que estoy eternamente condenado á no salir de mí sino con vanas hipótesis incapaces de darme un punto de apoyo sólido para salvar los abismos que me rodean, y que prueban al par mi audacia y mi impotencia? Por mucho que me repugne asentir á estos últimos extremos es la verdad que yo no he alcanzado aún científicamente la vista de un principio de conocimiento en que pueda resolver estas dudas, y que toda suposición prematura que sobre esto hiciera no haría más que sumirme en otras nuevas, cerrándome el camino que puede conducirme á remediarlas.

El intelectualismo abstracto podrá objetarnos: ¿que diferencia hay entre el conocimiento que tengo de mí ser y de mis esencias totales, y el que tengo del ser y las esencias de las demás cosas? ¿En uno y en otro caso no obedezco á la necesidad de mi entendimiento, que me obliga á concebirlas bajo estos conceptos desde que me apercibo de que existen aun antes de saber determinadamente lo que son? Hay, repetimos, la de que cuando hablo de mí hablo del ser que soy, del ser en que me estoy presente, del que y de lo que tengo conciencia como siéndolo, y cuando hablo de otras cosas no hablo inmediatamente más que del pensamiento que tengo de ellas, no estándome por ser directamente presentes, no teniendo conciencia inmediata de ellas, con lo que no se dice que yo no pueda demostrar la verdad de su conocimiento, pero sí que ahora sería prematuro el afirmarla. Resulta, por consiguiente, poco meditada la censura, que algunos, ocupándose de las conclusiones aceptadas por el último Congreso filosófico, han hecho al método que seguimos de resucitar entidades escolásticas, pues que la escuela procedía de abstracción en abstracción, como nosotros de realidad en realidad. Y si se insiste, estas realidades son lo por todos sabido, no ofrecen ninguna novedad, replicaremos: el objeto de la ciencia no es el de proporcionar sorpresas, sino el de atesorar verdades, y la universalidad del asentimiento no perjudica á que lo sean. Yo no me reconozco como un término neutro ó común indefinido, ni bajo las varias cualidades con que el discurso intelectual lo determina anticipadamente, sino como el que soy y el sabido en ser y en conciencia con mis propiedades totales puramente, no *bajo ni sobre mí*, ni otras intelectuales adiciones, sino como el que las soy tan reales y totales de mí como Yo, sin que antes de toda distinción en mí ó fuera de mí me sepa de otras más

que de éstas, y restando para las demás seguir en mi atención, pero no en sola la atención á mis propiedades, sino á las propiedades en el sér que son y que es en ellas. Y si se opone que esto es tan claro que se sabe de suyo y sin necesidad de pensarlo, advertiremos que ésta es la nota característica del conocimiento racional, que la ciencia es toda claridad y verdad pensada con orden, en cuyo orden son éstos los primeros términos, sin atender á los que por la presunción subjetiva ó la distracción en las propiedades particulares nos impiden entrar en nosotros y entendernos en orden interior, sistemáticamente.

VI

Del Yo en su interior distinción —Yo me distingo propiamente de mi cuerpo como yo mismo.—Declaración de esta percepción analítica.—El espíritu y el cuerpo en la conciencia.

Razón de orden.—Sentido de la distinción en la conciencia.—Considerado Yo en unidad, sólo queda considerarme distintamente ó distinguirme, sin lo que no encontraría en mí conocimiento determinado, pues fuera de mí no cabe hallar distinción propia en la que yo sea ó distinción de conciencia.

La realidad del Yo exige que ésta sea y se mantenga por todo él; por consiguiente, á la pregunta ¿qué soy yo? se sigue la de ¿qué soy yo interiormente? ¿qué contengo yo? Atendemos, pues, ahora á la distinción que se da en mi unidad, no sin ó fuera de ella, y á la primera distinción, en mí, sin otra, antes ó con ella, que sepamos, respecto de la que no cabe discurso ni antecedente de discurso, no habiendo medio de la unidad á la distinción, mostrándose inmediata, llana y fácilmente á la atención como distinción del sér que soy en la conciencia. La pregunta que ahora nos hacemos envuelve las afirmaciones siguientes, sin las que no tendría sentido: 1.^a Yo soy *el que soy y lo que soy* con todas mis esencias totales, por todo mi contenido, porque si yo no fuera sería absurda la pregunta de ¿qué soy interiormente?, y si no viniera sabido de lo que soy en totalidad, mal podría preguntar por lo que contenga ó en particular sea. 2.^a Siendo y permaneciendo uno íntegramente el mismo, soy en particular relativamente diferente; por sér todo, soy en cada una de mis partes, y lo que soy propia y en particular en cada una, no lo soy propia y particularmente en las otras.

Cómo me distingo yo interiormente.—Yo en esta atención á mi vez me distingo interiormente como yo mismo (*mi espíritu*) de lo otro de mí, *mi cuerpo*; yo á distinción de mi cuerpo me llamo todavía *yo mismo*, *mi espíritu*.

Me distingo, digo, de mi cuerpo como yo mismo, el que se afirma en esta distinción inmediatamente, en lo cual me hallo el mismo y sabido también en la distinción ó de la misma conciencia que en la unidad,

pero ahora como yo mismo puramente, que es como soy y me llamo *espíritu*, pues de otro ó como de otro en la distinción, más que en la unidad, no tendría yo propio conocimiento ó no hablaría de mí propiamente como espíritu. No hay, ni necesito aquí antecedente alguno de razón discursiva, término del que infiera esta distinción que se me muestra inmediatamente, sin que de la unidad á la distinción medie más que yo mismo, el uno y el distinto; soy de la misma conciencia que yo en mi unidad, no cabiendo otro conocimiento del espíritu sino la del mismo y uno que me distingo del cuerpo, no entendiendo por esto que el Yo y el espíritu son la misma cosa, pues Yo dice uno, el mismo todo, y bajo esto en la distinción presente me llamo espíritu sin identidad nuda ni equivalencia, sino con distinción sabida en la unidad, siendo Yo el que me atribuyo ó tengo espíritu. No hacemos, pues, consistir el espíritu en una ó varias notas de distinción llamadas definiciones, las cuales ya suponen al espíritu como el sabido y el que se conoce en ellas, ni como deduciendo una cosa de otra sobre ella, pues yo en mi testimonio soy en la distinción de mi cuerpo el mismo ó el espíritu donde el término Yo como sobre ambos ó en serie de los tres queda eliminado, no teniendo conciencia *nuda* de mí, sino el punto como distinto del cuerpo ó como espíritu en el que hablo de mí propia y puramente si alguien y de alguno habla ó hablo en conciencia. «Porque ¿quién pudiera saberse como espíritu en verdad y propiedad, sino el mismo que se dice tal como Yo? ¿Ó cómo me supiera Yo y espíritu en otro primeramente que en mí, en la propia atención? De aquí es tan llano como no pensado ni previamente reflexionado, y sin embargo de todos consentido, este conocimiento, y sin que en el común discurso tomemos el término espíritu por idéntico con el término absoluto Yo, diciendo bien esto es de

mí y el que soy, *mi* espíritu ó Yo soy espíritu, aunque en el común pensar, por modo de distinción antes que de razón, no sabemos bien cómo es esta distinción y unidad á la vez sin confusión; ó mezclamos el conocimiento puro del espíritu con relaciones y determinaciones segundas perjudiciales ó impertinentes como queda notado.» Ahora «de mí como el uno término sólo resta en razón el otro término, que á distinción de mí mismo es el cuerpo sin más términos que piense ó necesite saber de mí, que estos puros y perentorios.» ¿Cómo hallo este término aquí? No por conocimiento determinado de él estando aquí en conciencia, en la que hallo al espíritu como yo mismo, á distinción de mi cuerpo, que en tal distinción debe ser el opuesto y de opuesto conocimiento que el puro de conciencia en mí. Ni la hago en forma de discurso bajo alguna idea general, tales como que el espíritu es el productor, el cuerpo la morada ó el instrumento por aquél producidos; el espíritu el piloto, el cuerpo la barca; el uno la forma productora, el otro la materia que aquélla modela; el primero lo sustancial, el segundo lo anejo; anticipaciones todas discursivas, que aplicamos sin fundamento conocido; términos de relaciones determinadas, para las que ante todo necesito saber cómo hallo al cuerpo en mi conocimiento. Hállolo aquí en la distinción de sér como el término más inmediato, sin otro intermedio, de mí mismo *como el que se distingue de mí mismo, como todo lo otro de mí*. Como lo otro de mí, decimos, no de lo otro todo fuera de mí, de lo que yo no podría hablar ni pensar siquiera, sino que lo que de mí mismo distingo me toca todavía en la unidad ampliamente, como *lo todo* de mí á distinción de *mí mismo*, que es la distinción racional, la primera en el sér y en su unidad. En esta distinción amplia y primera noto al cuerpo, como él en sí sobre toda preocupación subjetiva de espíritu *nudo* ó sin cuerpo y sin mengua de la unidad y

propiedad del espíritu, bien que el inmediato conmigo, en cuya unión inmediata observo que lo restante sensible, los otros cuerpos y los otros sujetos ó espíritus en su aparición exterior, los hallo primeramente mediante el cuerpo en los sentidos, siendo esta unión tan íntima, que en el usual discurso lo tomamos como uno y el mismo con nosotros; así decimos: *Estoy pálido, monto á caballo, me miro al espejo*. Para despertar esta percepción, que acaso parecerá difícil, no por defecto de ella, sino por la distracción sensible en que vivimos y el hábito arraigado de la semi-reflexión intelectual en que durante siglos venimos educándonos, conviene que fijemos la atención en las siguientes consideraciones: Hallo en mí un sér que me es tan propio, que no puedo pensarme separado de él ni aun por la más violenta de las abstracciones, el que llamo *espíritu* ó *alma* (del sanscrito *atma*, el de mí), y hallo juntamente con éste otro que también soy del que nunca me he visto, pero del cual puedo considerarme separado mi cuerpo: á un mismo tiempo y por el mismo hecho puedo sentir dolores atroces en mi cuerpo y gozo intensísimo en mi espíritu (el mártir), placer en mi cuerpo y dolor en mi espíritu (el sensual), y siempre distingo lo que pertenece al uno y al otro (el goce puro y el sensual en la contemplación de la belleza en la naturaleza ó en el arte): los estados que atribuyo á mi espíritu me son inmediatamente sentidos y sabidos; pero los de mi cuerpo unos quedan completamente ignorados, salvo casos extraordinarios, v. g. en ciertas enfermedades, como acontece en casi todos los que se refieren á las funciones de nutrición; de otros, aunque tengo conocimiento y me afectan plácida ó dolorosamente (en general los pertenecientes á las funciones de relación), no es inmediatamente, sino mediante la atención que el espíritu les presta: puedo cambiar la dirección de los hechos de mi espíritu sin que medie tiempo apreciable;

pero respecto á los de mi cuerpo no puedo cambiarla sino por desviaciones infinitamente pequeñas, conforme á la ley de continuidad á que obedece, v. g. en la carrera, en la parada ó en la caída, habiendo movimientos en los cuales nada puedo influir directamente por mi voluntad (en el circulatorio, p. ej.), otros en que no influyo más que hasta cierto grado (la respiración), llegando por último hasta poder odiar y atormentar mi cuerpo *la indómita bestiezucla*, procurando libertarme de él por considerarlo mi enemigo como el místico, ó á pretender anonadarlo como el suicida. Mas si reparamos bien estas observaciones y otras semejantes suponen ya sabida la distinción que con ellas pretendemos encontrar, sirviendo sólo como puntos de mira que dirijan la atención sin que divague. Para mantener puro el sentido de la percepción que venimos declarando debemos notar aún: 1.º Que la existencia de mi espíritu y de mi cuerpo no sé que sea efecto de ningún acto de mi voluntad, ni depende de ningún hecho anterior mío, por ejemplo lo que creían los platónicos y algunos PP. cristianos, como Orígenes, á saber: que el origen del cuerpo procedía de algún pecado ó caída primitiva, ó como los brachmanes, que la creían efecto de pecados cometidos en vidas anteriores, sino que desde que me conozco encuentro estos dos seres en mí indisolublemente unidos, sin que me sepa de algún tiempo en que no lo estuvieran ni entienda que pueda libertarme de cualquiera de ellos por sólo mi querer. 2.º Que de lo anterior no se infiere que pueda ni que no pueda verificarse esta separación, siendo lo cierto que yo concibo fantásticamente cuerpos sin espíritu (cuerpos inanimados) y espíritus sin cuerpo (espíritus puros), y de otra que yo jamás me he conocido sin cuerpo y sin espíritu. 3.º Que esta cuestión y otras análogas no pueden ser aquí resueltas ni contestadas, pues que la percepción analítica sólo habla de lo que

yo soy, y como me conozco no de lo que era antes de ser ni de lo que seré después que no sea, en cuyos casos á ser posibles no siendo no podía referirme á mí, ni por consiguiente conocerme, y que, por consiguiente, para resolverlos se necesitan superiores y más altos fundamentos que ahora no tengo ó de que por lo menos no me doy cuenta. Declarada la distinción entre mi espíritu y mi cuerpo sigue ahora considerarme en los extremos de ella.

Conocimiento analítico de mi espíritu.—Yo me distingo de mi cuerpo como *yo mismo* me llamo todavía *yo* á distinción de mi cuerpo. Me reconozco sér sin mirar á éste, aun sin él quedo subsistiendo en mí propio, y en esta percepción me llamo *espíritu*. Yo, pues, en cuanto el más de mí en mí, Yo en cuanto lo más inmediato á mí de mí propio, Yo soy y me reconozco espíritu ó alma (el de mí), y como tal en esta distinción el primero, siendo mi cuerpo el segundo relativo. Mi espíritu me lo atribuyo enteramente como propio, ó como decía San Agustín: «*Sentit igitur animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit se is sua non aliena moveri;*» mas de mi cuerpo pienso que pertenece á la Naturaleza tanto ó más que á mí. Es, por consiguiente, para mí mi espíritu lo más inmediato, lo más íntimo, lo más evidente, *el alma es más clara que el cuerpo*, como decía Descartes. Esta propiedad del espíritu ha sido siempre á los

ojos de todos, de los ignorantes como de los sabios, el signo infalible de la existencia de un alma. Así Thales la definía lo que se mueve á sí mismo, αὐτοκίνητος, los pitagóricos un número que se mueve á sí mismo; para Platón el principio de la vida y de la inteligencia en el hombre, y para Aristóteles la primera *entelechia* de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia.

La palabra *spiritus* en latín, en griego πνεῦμα, no ha tenido siempre el mismo significado. Designóse primero con ella el principio interno de la naturaleza animada que parece exhalararse con el último suspiro, *reddere spiritum*, mientras que lo que hoy entendemos por espíritu se expresaba con las de ψυχή ó νοῦς y entre los latinos por *mens*, *animus* ó *anima*. La de νοῦς se usó por primera vez por Anaxágoras para significar el agente divino origen del movimiento, y por Platón la fuente de lo divino en nuestra alma. Ampliando este último el pensamiento de Pitágoras dice en el *Cratylo*: «Pienso que los que han dado al alma el nombre de ψυχή han querido significar con él una cosa que cuando está presente es la causa de la vida del cuerpo y le da aliento y animación.» Según él, el alma es esencialmente distinta del cuerpo; éste participa de lo que es pasajero y múltiple, aquélla de lo que es eterno: cuando obedece al cuerpo se turba y nada ve con claridad; cuando se liberta de sus lazos recobra su pureza, descansa en la contemplación de lo inmortal, mostrando así su celestial origen. El alma no es sólo distinta del cuerpo, sino preexistente y superior á él, es lo que constituye al hombre, pudiendo definirse: lo que se sirve del cuerpo, τὸ χρῶμενον σώματι; obra la más

perfecta de Dios, éste la compuso de dos elementos, *lo mismo* y *lo otro*, el primero divino, el segundo participante de la naturaleza corporal, y los mezcló según combinaciones aritméticas cuyo misterio no es muy comprensible para nosotros. Platón parece admitir tres especies de almas, como dice elegantemente Cicerón (*I Tuscul*): «*Plato triplicem finxit animam, cujus principatum, id est rationem, in capite, sicut in arce posuit et duos partes separare voluit iram et cupiditatem quas locis disclusit iram in pectore, cupiditatem subter præcordia locavit.*» Pero el *Timeo*, donde se encuentra esta doctrina, tiene un carácter poético y místico confesado por su mismo autor, que en el *Theteto* se pronuncia claramente por la unidad del alma. «Sería extraño—dice—que se pudieran alojar en nosotros, como en caballos de madera, muchos principios de sentimiento sin que se juntaran en una idea ó en un alma única; y en el libro cuarto de su *República* reduce á la segunda la primera de estas opiniones, admitiendo una sola alma dotada de tres diferentes facultades: la razón, el valor y el apetito. La primera es la soberana, impasible y mirando á lo eterno; cuando el apetito dice *sí*, ella dice *nó*; aquél, por el contrario, es una fuerza ciega que puede arrastrar, pero no dirigir. El valor toma partido por la razón, pero no se confunde con ella, pues se encuentra en los niños en que la razón no ha aparecido todavía. Para Aristóteles el alma es también incorporeal, pero inseparable del cuerpo; no es sustancia, sino forma; es la unidad simple que da al cuerpo la acción; aquello por lo que el cuerpo es el propio que es y no otro; la *entelechia* primera de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia, εἰ δὲ τί κοινόν ἐπὶ πᾶσης ψυχῆς δεῖ λέγειν εἶν ἄν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φύσιν. El alma no es cuerpo, ni aun el más sutil y delicado, puesto que el cuerpo es visible y sensible y el alma *nó*: el cuerpo es múltiple y sujeto á la descom-

posición, el alma simple é indivisible; el cuerpo está sujeto al movimiento, y el alma, aunque principio del movimiento, es inmóvil. El alma no es cuerpo, pero es algo de él; su esencia, su causa, su fin, aquello porque vivimos, sentimos, nos vemos y conocemos (*De Anim.*, libro II, cap. II). Aristóteles, como Platón, admite diversas especies de almas en relación con la perfección de la vida: la más inferior es la vegetativa, propia de las plantas; sigue la sensitiva, propia de los animales inferiores; á ésta la locomotiva, que se encuentra también en los animales, aunque no en todos, y por último la intelectiva, exclusiva del hombre. Ésta se divide en dos partes: una pasiva, que suministra los materiales del conocimiento; la otra activa, el νοῦς, que viene de otra parte al hombre, da forma al conocimiento y tiene por objeto lo general, lo necesario y absoluto. Este principio activo, principio divino é inmortal, no es la entelechia del cuerpo, es sólo el que puede sobrevivirle, y más que una facultad distinta parece un alma aparte. Cada una de las almas superiores contiene las inferiores (*quæ dispersæ sunt in inferioribus unitæ sunt in superioribus*), como el cuadrado contiene al triángulo, el pentágono al cuadrado, etc.; mas el entendimiento activo, especie de razón impersonal, no parece pertenecer en particular á ningún hombre. La identidad de los conceptos de forma y materia, á que tienden los estóicos y epicúreos, al considerarlos como dos aspectos de una misma cosa lleva á los primeros á concebirla como una fuerza, que mirada formalmente es Dios ó la razón, y materialmente el mundo. Todas las cosas no son más que grados de esa fuerza, explicándose los inferiores por los superiores, la cohesión por la vida vegetativa, ésta por la animal y ésta por la inteligencia. Todos los fenómenos psicológicos se reducen, pues, según Crysipo á una energía dominante, cuya naturaleza es el aire y el corazón la mo-

rada desde donde se reparte hasta las extremidades como una corriente vivificadora ó como los brazos de un gran pólipó. El alma es una unidad indistinta, pero según los órganos en que obra se convierte en aliento óptico, acústico, generador, etc. Los epicúreos, por el contrario, subordinando la forma á la materia piensan el alma como un compuesto de átomos sutiles, recayendo en las antiguas doctrinas atomistas, sin que la diferencia que establecen entre el *anima* y el *animus*, resto degenerado de las enseñanzas de las grandes escuelas socráticas, alcance á más que á su diferente localización (el *anima* reside en la cabeza y el *animus* en el resto del cuerpo) y á la mayor sutileza de los átomos de la primera. Plotino censura á Aristóteles haber hecho del alma la entelechia del cuerpo, y enseña que la pluralidad de sus facultades no daña á su unidad, «como en una semilla hay también muchas potencias apesar de ser una, y de ella nace una multiplicidad que forma una unidad.» El alma irracional es el acto del alma racional, y el alma racional el acto de la inteligencia: por la muerte, el alma irracional se separa del cuerpo con el alma racional, y no perece con él, sino que pasa de acto á potencia en el seno de su principio. El alma es quien hace su cuerpo, y la diferencia de los actos de éste no viene del alma, que permanece siempre la misma, sino de la diversidad de órganos en que se ejercita, lo que Porfirio explica diciendo: «El alma considerada en su esencia es indivisible, pero tiene tres partes en cuanto está unida á un cuerpo divisible.... En efecto, no es la misma facultad la que reside en la cabeza, en el pecho y en el hígado. Luego si se ha dividido el alma en muchas partes, es en el sentido de que sus diferentes funciones se ejercen en distintas partes.» No todos los apologistas y PP. de la Iglesia admitieron la espiritualidad del alma. Tertuliano no pudo nunca comprender que nada, ni aun

Dios mismo, fuera incorporeal; San Hilario no creía que lo fuera más que Dios solo, y otros menos célebres que todo lo creado tenía cuerpo, opinión tan extendida en Occidente que motivó la carta de nuestro obispo Liciniano. Pero el espiritualismo latía en el fondo de todas las doctrinas cristianas. Cristo dice á la Samaritana, según San Juan: «Dios es espíritu;» lo que Santo Tomás interpreta diciendo: «*Nomine spiritus significantur immaterialitas divinæ substantiæ, Spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuitur.*» Los ángeles «son espíritus encargados de una misión,» «que la gracia de Dios sea con vuestro espíritu,» escribe San Pablo á los Galatas. «Dios debe ser adorado en espíritu y verdad,» dice San Juan; y donde quiera se presenta la lucha entre la carne y el espíritu, como la de dos seres opuestos, *video aliam legem in membris meis contradicentem legem meam*. San Clemente Alejandrino estima como partes esenciales del hombre el cuerpo, el alma carnal y el alma racional, lo que confirma su discípulo Orígenes, según el que los elementos constitutivos del hombre son la razón ó el espíritu, el alma corporal y la carne. Á éstos puede agregarse Taciano, que pone en el hombre dos espíritus: uno que llama alma, y otro más excelente que es imagen de Dios. San Gregorio de Niza y San Basilio admiten, por el contrario, una sola alma. «*El alma verdadera y perfecta*, dice el primero, *es también una por su naturaleza*, y así como una planta se desarrolla desde la raíz hasta el fruto, el alma se desarrolla desde la energía vital hasta la razón. Ésta fué la doctrina que prevaleció; en el símbolo atanasiano se lee: «*Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens,*» y aunque á Lactancio la cuestión de saber si el *anima* y el *animus* son una misma cosa le parece inextricable, San Agustín demuestra su unidad y espiritualidad con

los argumentos platónicos, y la define *substantia quædam rationis particeps et regendo corpori accomodata*, admitiendo siete grados en sus potencias, desde ser poder vivificante del cuerpo hasta la visión contemplativa de Dios y el puro amor, y, por último, le reconoce, y en ello está su mérito principal, la conciencia inmediata de sí misma con las palabras que antes hemos transcrito. La teología escolástica es quien ha fijado definitivamente en este punto el lenguaje teológico, influyendo también poderosamente en el filosófico. Ya en el siglo VIII San Juan Damasceno define la naturaleza del alma de este modo: «*Jam vero anima est viva, simplex ac corpore vacans substantia, corporeorum oculorum sensum suapte fugiens, immortalis, rationalis et intelligentiæ particeps, figuræ expers, organico corpore utens, eique vitam, incrementum, sensum et gignendi vim tribuens, non aliam sejunctam à se mentem habens; mens quippe nihil aliud est quam purissima ipsius pars; quod enim oculos in corpore hoc mens est in animus*. Santo Tomás trata de conciliar las enseñanzas cristianas y las aristotélicas. Dios, según él, es el acto puro é infinito. Todas las demás sustancias son compuestas; las intelectuales de acto y potencia, pero no de materia y forma, son inmateriales aunque no simples. El hombre se compone de materia y forma. El alma es el acto del cuerpo, se une á él como forma; pero como inteligencia y espíritu es incorporeal y subsistente (*est incorporea et subsistens anima humana quæ dicitur intellectus et quæ dicitur mens*). Como el ángel no tiene materia, pero á diferencia del ángel es la forma de una materia. Se une al cuerpo como su forma, y el alma intelectual (*anima intellectiva*) es quien asume las funciones de las vegetativa y sensitiva. Pero las dificultades verdaderamente insuperables que trató de vencer el gran maestro quedan al descubierto en sus discípulos. Basta señalar para este fin las siguientes contradicciones

en que incurre el P. Ceferino González. De una parte sostiene (*F. E.*, t. II, pág. 436 y siguientes) que «el alma y el cuerpo son sustancias incompletas cada una de por sí y se perfeccionan y completan recíprocamente;» que «el alma no puede desarrollar, perfeccionar, ni siquiera ejercer todas las funciones de que es capaz sin la cooperación del cuerpo, del cual depende evidentemente en las operaciones sensibles y vegetativas ú orgánicas y hasta en las puramente intelectuales, puesto que no se realizan sino á condición de ser determinadas y recibir la materia ú objeto de la sensibilidad. Luego ni el cuerpo ni el alma se poseen á sí mismos completamente, *quoad esse et operationem*. Luego el uno y la otra son sustancias esencialmente incompletas, que se completan recíprocamente por medio de su unión;» é insistiendo en estas tesis al declarar *las condiciones fundamentales y características* de la forma sustancial, añade: «2.º Que lo que se llama forma sustancial sea una sustancia incompleta, de manera que no pueda existir en sí misma y por sí misma en razón de naturaleza y de supuesto ó individuo completo, sino que tenga aptitud para comunicarse á otra sustancia parcial y al mismo tiempo necesidad de verificarlo para constituir un sér perfecto, *quoad esse et operari*, concluyendo que «no es menos incontestable que le conviene igualmente la segunda condición, porque el alma racional, no obstante la facultad que tiene de existir por sí sola después de separada del cuerpo, en este estado de separación no constituye una naturaleza completa ó sea la naturaleza humana, para lo cual necesita unirse con el cuerpo, y sobre todo en este estado de separación, además de ser *comunicable* al cuerpo, lo cual basta para quitarle la subsistencia y personalidad perfecta, no se posee á sí misma completamente, puesto que no puede presentar ni menos desenvolver todas las manifestaciones posibles de su

actividad, no pudiendo ejercer las funciones de la vida animal y sensible. Luego el alma racional por sí sola y de sí misma es una sustancia esencialmente incompleta, y como tal ordenada naturalmente á unirse con otra sustancialmente para constituir con ella una sustancia completa.» Más adelante dice (*Id., id.*, página 451): «Así que en el estado de unión el alma no tiene intuición inmediata de sí misma ó de su sustancia, y sí únicamente una intuición mediata é indirecta de sus actos, por medio de los cuales venimos en conocimiento de su naturaleza. Igualmente en este estado de unión tampoco tenemos intuición ni de Dios ni de los ángeles, sino que los conocemos por ratiocinios fundados en comparaciones, analogías, relaciones y remoción de imperfecciones. En el estado de separación, primero, el alma alcanza un conocimiento de Dios, ya que no intuitivo é inmediato, porque esto excede á su capacidad y fuerzas naturales, pero mucho más perfecto y claro que el de esta vida, ya por medio de ideas infusas, ya por una especie de intuición indirecta basada sobre la intuición directa de la propia esencia; porque, segundo, en dicho estado el alma se conoce á sí misma por intuición directa é inmediata de su sustancia, la cual, en virtud de la separación, adquiere la *inteligibilidad inmediata* ó la presencia *inteligible* que no poseía en el estado de unión con el cuerpo; tercero, finalmente, á las demás sustancias espirituales finitas, ó sean los ángeles, las conoce por intuición indirecta ó analogía; porque en su propia sustancia y esencia ve la esencia de los ángeles, con los cuales tiene especial semejanza ó analogía de naturaleza: *anima separata*,—dice Santo Tomás,—*intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas, non tamen ita perfecte sicut ipsæ cognoscunt se invicem.*» ¿Qué sustancia es ésta, que cuando es *incompleta* posee propiedades más elevadas que cuando es completa? ¿Qué sustancia es

ésta, que se *perfecciona* por su unión con el cuerpo y que para ejercer su operación *principal y propia*, aquella porque se demuestra que es puramente espiritual, aquella porque se manifiesta su sér y su sustancia, pues como dice Santo Tomás: «*Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius, quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur ejus naturam*; la *intelección*, que comprende la percepción y los juicios universales independientes de la materia, para la que no sólo—como dice el P. Ráulica—no recibe el menor auxilio del cuerpo, sino que debe, por el contrario, abstraerse de cuanto es sensible y corporal? ¿Qué sustancia es ésta, que cuando completa y perfecta por su unión con el cuerpo, dirige en fuerza de esta unión su mirada á las cosas inferiores (*anima humana corpori unita, aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum*;» y en el estado de separación (cuando incompleta é imperfecta) «convierte y dirige su actividad intelectual hacia los objetos superiores, ó sea á las cosas espirituales,» que en su estado de unión y perfección «no tiene intuición inmediata de sí misma ó de su sustancia, y sí únicamente una intuición mediata é indirecta de sus actos,» ni tampoco «intuición de Dios y de los ángeles,» y en el estado incompleto ó de separación «se conoce á sí misma por intuición directa é inmediata de su sustancia» y *intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas, non tamen ita perfecte sicut ipsæ cognoscunt se invicem*, y hasta «alcanza un conocimiento de Dios ya que no intuitivo é inmediato, porque esto excede á su capacidad y fuerzas naturales, pero mucho más perfecto y claro que el de esta vida, ya por medio de ideas infusas, ya por una especie de intuición indirecta basada sobre la intuición directa de la propia esencia? Bien es verdad que estas contradicciones manifestadas se tratan de salvar con una distinción que

las resume todas, «el conocimiento, ó mejor dicho, el modo de conocer del alma separada, si bien es más perfecto que el que posee en estado de unión considerado absolutamente ó *secundum se*, abstracción hecha del sujeto en quien se halla, esto no quita que *relativamente* al alma racional sea menos perfecto, porque es desproporcionado á la fuerza intelectual de ésta, la cual no puede conocer con *distinción y claridad* los objetos, si no son representados por medio de ideas particulares, reducidas, parciales y determinadas, que representan pocas cosas á la vez.» Antes había dicho que la operación principal y propia del alma humana, en la que se revela su sér y su sustancia, es la *intelección*, ó «sea conocer las cosas por medio de ideas y nociones universales é independientes de la materia,» y ha aceptado la doctrina de que «raciocinar sobre los cuerpos es comparar las *ideas* que el entendimiento se ha formado respecto á la naturaleza y propiedades de los cuerpos, es procurar *entender* los cuerpos, esto es, conocerlos por lo que tienen de más incorporal. El raciocinio sobre el cuerpo es, pues, del exclusivo resorte del espíritu, y los cuerpos representan el papel de objetos, no de cooperadores, aun en la operación que se refiere á ellos.—Con mayor razón no entra para nada el cuerpo en los raciocinios relativos á las cosas puramente espirituales. En efecto; cuando raciocinamos sobre la naturaleza de Dios, de los ángeles.... ¿pedimos, recibimos el menor auxilio de nuestro cuerpo? ¿No debemos esforzarnos, por el contrario, por abstraernos de cuanto es sencillo y corporal?» ¿Y á qué viene á quedar reducida esa intuición directa que el alma separada tiene de sí misma, la indirecta que tiene de los ángeles y la *más perfecta y clara* que tiene de Dios, si ahora *relativamente* resulta que por exceder á las fuerzas de nuestra alma todos estos conocimientos son más confusos que

los que tenemos en esta vida? ¿No se parece más esta existencia *preternatural* del alma, que «tiene inclinación natural á la unión con el cuerpo humano,» á aquella inmortalidad gentílica de los Campos Elíseos, en que los héroes clásicos, en medio de la felicidad, echaban de menos la existencia terrena, que á la de los PP. de la Iglesia, que la consideraban como una liberación de nuestro cuerpo carnal, para ellos una cárcel y un castigo? ¡Cuán lejos se está ya del espiritualismo de San Agustín, que había reconocido la intuición directa del alma por sí misma aun en esta vida, explícitamente con estas palabras: *cum se mens novit suam substantia novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est, certa est autem de se* (*De Trinit.*, lib. X). Lo cierto es que por laudable y poderoso que haya sido el esfuerzo hecho por Santo Tomás para conciliar el sentido decididamente espiritualista de los PP. con el sistema de Aristóteles, entendido en la Edad Media como una especie de sensualismo reflexivo, la empresa era imposible. Descartes es sin duda el filósofo que ha puesto más de relieve la distinción entre el espíritu y el cuerpo, hasta colocar entre ellos una barrera infranqueable. «Se me dice—escribe—que tengo un alma cuya primera función es la nutrición y el movimiento, pero todo esto supone un cuerpo. Otro atributo del alma es sentir, pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo. Otro, por último, es el de pensar, y aquí encuentro que pensar es un atributo que me pertenece, el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo, es verdad; ¿pero cuánto tiempo? Tanto como pienso.... Yo soy, pues, una cosa real y existente; ¿pero qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa.» Malebranche, siguiendo sus huellas, explica con la mayor precisión que la esencia del espíritu no consiste más que en el pensamiento, como la de la materia en la extensión (*De la recherche de la vérité*, lib. III),

y añade (Part. I, cap. I): «Que así como si la materia ó la extensión no tuviera movimiento sería inútil é incapaz de las formas para que ha sido hecha.... así si el espíritu ó la inteligencia no tuviera voluntad sería inútil á su vez, pues que no se dirigiría nunca al objeto de sus percepciones y no desearía el bien para que fué creado. El movimiento no es la esencia de la materia, pues que supone la extensión; querer no es la esencia del espíritu, pues que supone la percepción.... Sin embargo, el poder de querer es inseparable del espíritu aunque no le sea esencial, como la capacidad de ser movida, aunque no le sea esencial, es inseparable de la materia. Locke acepta la dualidad humana casi en los mismos términos de Descartes. Según él «la experiencia nos certifica la existencia de dos especies de seres, uno que tiene el poder de mover los cuerpos por un impulso, otro por el pensamiento;» pero presenta la duda, nacida de que por la experiencia no podemos conocer la esencia de las cosas, de si un sér material podrá pensar, pues que ignoramos en lo que consiste el pensamiento. Leibnitz distingue lo material de lo espiritual como lo compuesto de lo simple. «La sustancia—escribe en los *Principios de la naturaleza y de la gracia* (lib. I)—es un sér capaz de acción. Es simple ó compuesta. La simple es la que no tiene partes; la compuesta es la reunión de sustancias simples ó mónadas.... Los compuestos ó los cuerpos son multitudes, las sustancias simples las vidas, las almas unidades.» Para Condillac y para casi todos los filósofos del siglo XVIII la esencia del alma es la sensación, lo que conduce á la negación de su actividad y sustantividad, al materialismo de Broussais. La escuela escocesa descubre sin gran trabajo lo superficial del ponderado análisis sensualista. «El espíritu—dice Reid—no es el pensamiento, la razón, el deseo, sino el sér que desea, piensa y razona.» «No tenemos inmediatamente—dice

Dugal Steward— conciencia del espíritu, pero la tenemos de nuestras sensaciones, de nuestros pensamientos y de nuestras voluntades; y con tanta razón podemos atribuir estas operaciones á una cosa que piensa, como las propiedades de los cuerpos á una cosa que sea extensa, figurada y móvil.» Mas ¿cómo llegar, si no conocemos al alma más que por sus facultades y á las facultades por sus actos, hasta la naturaleza de la sustancia espiritual? Kant, influido acaso por las ideas dominantes en su siglo, piensa que la conciencia del pensamiento no hace más que atestiguar un hecho, el hecho de pensar, y el pensante conocido por el pensamiento no sería más que un pensado cuya naturaleza real quedaría siempre incognoscible, siendo igualmente arbitrario suponerla cuerpo ó espíritu. Pero si el *número* es rigurosamente incognoscible, resulta que es concebido como lo indiferente, lo universal, lo idéntico que podemos representarnos en el Yo de Fichte, en lo Absoluto de Schelling, en lo Incognoscible de Hamilton, en la Voluntad de Schopenhauer, en lo Inconsciente de Hartmann, en la Idea de Hegel. Que sea el espíritu, como para Fichte, el Yo que vuelve sobre sí; que sea, como para Schelling, una de las potencias de lo Absoluto; no será, en suma, más que uno de los momentos de la Idea. Así en Hegel se distingue de la Naturaleza como el sér que tiene conciencia de sí del que no la tiene. Pero si el espíritu en su determinación individual es primero espíritu natural, luego espíritu subjetivo, la misma ley de desenvolvimiento le lleva á espíritu objetivo y espíritu absoluto, en el que todo el sér se hace espíritu (sér que vuelve á sí) y que entra por esto en posesión de la existencia absoluta. El espíritu es, pues, lo absoluto, el espíritu es Dios, y Dios es todo. Á tales conclusiones conduce la indeterminación de los conceptos de ser y del espíritu, por no manejar otros conceptos que los abstractos de un sér que puede

ser ó no ser y de un espíritu que no descansa ni se funda más que en esta vaga posibilidad. Dos grupos de pensadores contemporáneos, apoyándose en opuestos fundamentos, han llegado á una misma conclusión, á que el espíritu no es un sér, sino una suma de fenómenos, y hasta á señalar para ellos la misma sede. Para Stuart Mill, si la palabra espíritu significa algo, significa algo que siente; pero si decimos que el espíritu es una serie de sentimientos es preciso añadir que se conoce á sí mismo. Este elemento original es el Yo, al que como tal le reconoce una realidad diferente de esa existencia real como posibilidad permanente, que es la única que le reconoce á la materia. Resulta, pues, y bueno es notarlo aquí, que el espíritu no es más que una posibilidad permanente de conocimiento, como la materia una posibilidad permanente de sensación. Herbert Spencer, para quien la realidad no es más que la persistencia en la conciencia, la distinción primordial del Yo y del no-Yo es el resultado de la intuición persistente de las semejanzas y diferencias entre las manifestaciones que llamamos ideales de las cosas y las que llamamos reales, de que aquéllas no son más que débiles é imperfectas representaciones. Después de esto no restaba más que declarar la impotencia del entendimiento discursivo para establecer una distinción real entre el espíritu y el cuerpo, y es lo que hacen con opuesto sentido los positivistas relegando toda cuestión sobre la esencia á la esfera de la creencia y de la hipótesis, y los schopenhauarianos enseñando que la inteligencia como facultad representativa no puede darnos más que las apariencias de las cosas.

Como propio, mi espíritu es el centro de sus relaciones, *absoluto* (por eso los hombres que se reconocen cada uno absoluto en su propiedad de ser

se estiman recíprocamente como iguales), es un *sér para sí*, un sér que vuelve sobre sí mismo; como decía Aristóteles, una entelechia que tiene en sí el principio y el fin del movimiento, *una persona*. Mas de mi cuerpo no pienso que me pertenece enteramente, me lo represento como formando parte de algo exterior á mí, con lo que está indisolublemente ligado y cuyas leyes no puede quebrantar; *video aliam legem in membris meis contradicentem legem meam*. Con esto no negamos que mi cuerpo forma un todo conmigo, antes notamos de nuevo aquí que es el único que conmigo inmediatamente comunica, mientras que los demás que me represento, aun los más semejantes al mío, los de otros hombres, me aparecen como lejanos, exteriores, no sólo á mi espíritu sino á mi cuerpo, sabiéndome sólo sensiblemente de ellos en cuanto influyen sus últimos estados en los de mis sentidos, y estos estados son recibidos en la unidad é intimidad de mi cuerpo. Míranse, pues, los hombres (y no decimos que lo estén porque aún no hemos comprobado su existencia) como recíprocamente exteriores, como espíritus y cuerpos: como espíritus, porque cada uno se está en su conciencia y fantasía y no en la de otro; como cuerpo, porque cada uno en su lugar rechaza todo otro, siendo para sí el centro de los lugares y las distancias. Como absoluto y dueño de

sí mi espíritu es el rector ó director, mi cuerpo el regido ó dirigido, sin que por esto neguemos la dignidad y belleza de nuestro cuerpo humano, como el organismo más perfecto entre sus semejantes y al que miro como órgano, por lo menos en la vida presente, de mi comunicación con la Naturaleza y con los otros hombres: lejos de ellos vestimos con sus formas los más bellos ideales que concebimos, no creyendo que desdice de ellos su belleza (*cuerpos de ángeles, dioses olímpicos*). Todo se da en mi espíritu por sí, hasta sus relaciones con los demás: *mi espíritu es el ser de propiedad en mí.*

Para fijar bien el alcance de esta percepción no están de más las siguientes consideraciones. El espíritu lleva consigo un mundo interior sensible (la fantasía) en el que produce todo lo que quiere como único creador y espectador de él. Este mundo de la fantasía es análogo al que pensamos de la Naturaleza, con el cual lo confundimos en el sueño y hasta en la vela, dentro del cual la reproducimos, hasta el punto de que todo lo individual que de ella sabemos, en la fantasía es visto y conservado, y de que con las creaciones de la imaginación (tal es al menos nuestra creencia) podemos producir efectos en el mundo de la Naturaleza mediante el arte. Mas al mismo tiempo observamos que no podemos crear á nuestro cuerpo ni los otros objetos naturales como creamos libremente nuestros engendros fantásticos. De aquí induzco que fuera de mí deberá de darse un ser que causa los objetos naturales, al modo que yo los engendros de mi fantasía. Esto no autoriza ciertamente para afirmar que este ser

(la Naturaleza) sea material, porque condiciones semejantes hallo en mis propias creaciones espirituales, ni tampoco espiritual, porque hallo diferencias entre las creaciones que le atribuyo y las que reconozco como exclusivamente mías, y pues á éstas las sé como de mi espíritu y estimo á la que tengo de mi cuerpo como coordinada y asimilable á las que llamo naturales, y por consiguiente de un sér y modo de ser con ellas: del mismo modo diferencio sus sujetos respectivos, mi espíritu y mi cuerpo. Esta inducción, que descansa en supuestos aun no comprobados, no funda ni declara por sí la verdad de la percepción analítica presente, antes es una aplicación de la distinción de que ya vengo sabido; porque ¿por qué de estos fenómenos infiero yo á la distinción de sujetos diferentes, cuando todos ellos son igualmente míos? ¿Por qué estoy seguro que la curiosidad, la inquietud dolorosa que experimento por no saber, es una necesidad de mi espíritu, y el hambre, la inquietud dolorosa que experimento por la falta de elementos materiales con que reponer mis gastadas fuerzas, es una necesidad de mi cuerpo, cuando una y otra son la misma necesidad, la necesidad de alimentarme? ¿Por qué no confundo el placer estético con el gusto de un manjar agradable, ni el pesar de una mala acción con un dolor de estómago? Ni se diga que esta distinción nace de haber observado que hay cosas que yo hago y otras que no hago, lo que me ha hecho pensar en sujetos diferentes, que aplico luego á mí, distinguiendo en mí sujetos distintos para las diferentes series de fenómenos. Porque ¿por qué no distingo un sujeto del sentimiento y otro del conocimiento, cuando éstos se me presentan á veces no sólo como diferentes sino como opuestos? Porque éstos los sé inmediatamente, los de mi cuerpo sólo mediatamente como míos, porque ya vengo sabido de la distinción. Y sin esta distinción primera en mí, si la dis-

tinción no apareciera ya en mi sér, en la conciencia que tengo de mí mismo, no llegaría á distinguirme de nada exterior á mí. ¿Cómo me sabría yo de otro que yo, si eso otro que yo no se diera de alguna manera en mí mismo?

Percepción analítica de mi cuerpo. — Yo, como cuerpo, me distingo de mi espíritu como el otro de mí, como otro que yo mismo. Este otro yo lo soy, si no no tendría conciencia de él; pero no lo soy tal y como yo para mí mismo, sino que de él en sí no tengo conciencia inmediata. Lo soy y lo sé antes de toda experiencia, que al hacerla y atribuirme su resultado declara que ya de él venía yo sabido como mío; lo conozco y sé que lo conocería aunque no tuviera ningún medio exterior de conocerlo; dispongo de los miembros de mi cuerpo antes de tener y aun sin tener la representación de ellos: los placeres de mi cuerpo me complacen, sus dolores me conduelen; mi cuerpo siempre va conmigo y yo no puedo separarme de él aunque quisiera; pero al mismo tiempo me represento á mi cuerpo en un todo que yo no soy y del que por más esfuerzos que yo haga no puedo separarlo: allí obedece á leyes que no son mías y contra las cuales nada puedo; allí me lo imagino en continua comunicación con otros seres análogos á él, en continua solidaridad formando un todo con ellos, sin que

me esté presente ni pueda concebirlo de otro modo.

¿Cómo conozco yo mi cuerpo? ¿Cómo me sé de que tengo cuerpo? Para el sentido común histórico nada más fácil que la respuesta: lo sé porque lo percibo por mis sentidos; lo veo con mis ojos, lo toco con mis manos, lo huelo con mi nariz, lo gusto con mi boca. ¿Pero es verdaderamente mi cuerpo lo que yo veo y toco? Estos mismos sentidos me muestran que lo que llamo mi cuerpo me aparece de una manera muy distinta en los diferentes momentos en que me observo, hasta el extremo de no reconocirme á veces en los retratos que me presentan de cuando era niño: la fisiología por otro lado demuestra que los elementos materiales que me componen desaparecen y se sustituyen por otros, renovándose en un tiempo relativamente corto. ¿Qué queda, pues, de mi cuerpo si su forma y su materia cambian? ¿Cambio yo de cuerpo? Tengo á cada momento un cuerpo diferente? ¿Por qué tengo yo una repugnancia invencible á pensar que cambio de cuerpo y me atribuyo todas esas apariencias como mías y pertenecientes á un sér y sujeto común? Los sentidos no me dicen lo que es mi cuerpo, sino lo que es aquí y ahora mis últimos estados. Ni siquiera estos últimos estados (si toco mi rostro con una mano fría y otra caliente me parece juntamente caliente y frío), sino la relación última entre ellos y el estado actual del sentido. ¿Mas por dónde conozco yo estos mismos estados del sentido y me los atribuyo? ¿Cómo sé que tengo sentidos sin saber que tengo cuerpo? Preciso es suponer que independientemente de este conocimiento exterior de mi cuerpo hay otro interno que Aristóteles y la escolástica atribuían á unos supuestos sentidos interiores que Descartes redujo á dos: «el primero

comprende el hambre, la sed y todos los otros apetitos naturales, y es excitado en el alma por los movimientos de los nervios del estómago, el tragadero y de todas las demás partes que sirven las funciones naturales por las que se tienen tales apetitos; el segundo comprende el gozo, la tristeza, el amor y demás pasiones;» sentido que Bossuet define diciendo que es «aquel cuyos órganos no aparecen y que no exigen un objeto externo actualmente presente.» Por esta razón Kant dividía los sentidos corporales en orgánicos, que tienen asiento determinado, *sensus fixus*, y sentido vital, *sensus vagus*, que no lo tiene. Más explícitamente, La Large (cura de Lignat) admite una percepción de la existencia, hecho de conciencia de una naturaleza particular que hace que nuestro cuerpo nos esté siempre presente. «Los demás sentidos—escribe—toman nuestro cuerpo por de fuera, mientras que la percepción de la coexistencia de nuestro cuerpo irradia, por decirlo así, de dentro á fuera.... Por este sentido nuestra alma está siempre al tanto de la aptitud actual de nuestro cuerpo, es por el que ella sabe dónde se encuentra aquel miembro que quiere emplear, por él es por quien halla en las tinieblas de la noche la punta del pie.» Convienen en lo mismo fisiólogos como Gerdy, que amplía la doctrina anterior diciendo: «Es un hecho hoy reconocido que el hombre se siente existir no sólo en su inteligencia sino hasta en la periferia y en los últimos límites de su cuerpo, y que aprecia con exactitud por esta sensación interior la situación respectiva de las diferentes partes de la superficie de su cuerpo. Lo mismo en la obscuridad de la noche que á la luz del día hasta el ciego lleva la mano á las partes de su cuerpo que quiere tocar con tanta precisión como si tuviera ojos en la punta de los dedos. Jamás se ha visto á un ciego llevar los alimentos más que á la boca; la sensación que lo guía da tan seguramente á su espíritu la

conciencia de su cuerpo como la percepción le da la de su inteligencia. El Yo vulgar es, pues, su cuerpo, que siente en toda su superficie, y la inteligencia de que tiene conciencia.» Como Lelut, para quien el yo ó el hecho de conciencia no es solamente el sentimiento de la voluntad y de las ideas, sino también el sentimiento fisiológico de la existencia que resulta de todas las emociones confusas debidas á las emociones orgánicas, Mr. Peisse da el nombre de Yo vital á esta facultad, que describe así: «Además de aquel modo objetivo del conocimiento del cuerpo, en que éste es percibido como una cosa extraña al sujeto que lo percibe, hay otro, en alguna manera subjetivo, en que el yo apercibe al cuerpo en la reciprocidad de su acción y reacción. El sujeto no es ya aquí simple espectador del ejercicio de las funciones orgánicas, no está ya obligado para conocerlas á salir de sí mismo como se supone, ni á recurrir á la lupa y al escalpelo como si se tratara de un organismo distinto del suyo; igualmente se sabe autor de la acción del esfuerzo vital que pone los órganos en juego, como sujeto de las impresiones más ó menos confusas, más ó menos agradables ó desagradables que los órganos le comunican, y cuando su atención por cualquier causa se dirige á una de ellas discierne y localiza estas diversas sensaciones con gran perspicacia.» Con esto convienen también filósofos como Mr. Saisset, que en su tratado del Alma y la Vida se expresa de este modo: «Yo siento mis órganos, yo estoy presente á mi cuerpo.... Tenemos el sentimiento de los órganos más ocultos siempre que un desorden ó un accidente cualquiera viene á turbar su vitalidad.» Por último, monsieur Lemoine dice que tenemos una especie de *sensus communis* de nuestro cuerpo, y Buillier, el más decidido defensor contemporáneo del animismo en Francia, dice «que el alma tiene un cierto conocimien-

to natural de su cuerpo y de sus principales órganos, á que llama *cænestesis*, y añade: «Lo primero que pregunta un médico al enfermo más ignorante, hasta al niño, es qué es lo que le duele. Sabemos, pues, que tenemos un corazón, un estómago y otros órganos esenciales, sin haber estado jamás en un anfiteatro ni haber asistido nunca á una disección.» Tenemos, pues, una percepción directa y unitaria de mi cuerpo que no hay que confundir con las continuas pero sucesivas representaciones con que, como todo orgánico, se refiere á sí mismo en sus sentidos, que son las manifestaciones determinadas de aquélla, sin la que de hecho serían imposibles.

Mas esta percepción de mi cuerpo, que sólo se da en la percepción entera de mí mismo, en la unidad indivisa de mi esencia y bajo mis esencias totales, se diferencia en ella de la que tengo de mi espíritu y sus estados, en que la de éste se presenta en ellos como propia y distinta, como si toda ella naciera cada vez; pero la de mi cuerpo y los suyos es total y continua, ligándose unos estados con otros hasta el punto de no poder fijar con precisión lo que al uno ó al otro pertenece, dándose todo en todo; en que al primero le vemos volviendo siempre sobre sí mismo y concentrándose en un punto indiscernible, y al otro como extendiéndose y dilatándose hasta tocar, á nuestro parecer, con otros seres parecidos al suyo en un mundo común de que forma parte, á cuyas leyes obedece, que yo

en verdad uso y aplico aun sin saberme, por lo menos reflexivamente, de ellas, pero de las cuales no puedo prescindir ni á las cuales puedo sustraerme. Pienso, pues, que mi cuerpo sin dejar de ser mío es también un individuo natural. Órgano por esto para mi espíritu de la Naturaleza le somete en algún modo á la regularidad de sus leyes y le *corrige* manteniéndolo en omnilaterales relaciones, que sin amenguar su propia originalidad le ponen con todo lo demás en armónico consorcio. Rodeado por todas partes de la Naturaleza me represento á mi cuerpo como formando una parte inseparable de ella. Todo se da en mi cuerpo en relación de esta totalidad, hasta sus mismas propiedades; mi cuerpo es, pues, el sér de totalidad en mí.

En esta percepción racional de nuestro cuerpo debemos preveniros contra dos equivocaciones igualmente peligrosas. Es la primera la ya notada de creer que conocemos á nuestro cuerpo como á otro cuerpo cualquiera, no primero directa é inmediatamente, sino por la imagen que de él se proyecta en mis sentidos. Basta para esto considerar que no tendría entonces más razón para atribuirme este cuerpo que cualquiera de los otros como mío. Tan lejos estoy de confundir aquella intuición con esta imagen, que no me reconozco cuando por primera vez me miro en un espejo, y todos hemos admirado el interés con que el niño desnudo toca sus diferentes miembros, especialmente los más sensibles, como la planta de los pies, para darse cuenta por la sensación que experimenta de que aque-

lla imagen externa que se le presenta está ligada á la intimidad con que su cuerpo todo á sí mismo se refiere. Si mi cuerpo no comunicara inmediatamente con mi espíritu en la unidad de mi yo jamás se me ocurriría que tengo un cuerpo pensando al mío como uno de tantos. Conozco á mi cuerpo como mío, pero para conocerlo lo pongo como enfrente de mí, lo proyecto hacia fuera, lo exteriorizo, mientras para conocerme como espíritu me pongo cada vez más en mí, me interiorizo, me concentro. Este es el origen de la ilusión materialista. ¿Cómo es el espíritu? ¿Qué figura tiene? Aun sin hablar de figura material, que pedirla al espíritu sería un contrasentido, el espíritu no se pone como exterior á sí, porque está siempre en sí mismo. Mas en la proyección de nuestro cuerpo no vemos á éste aislado, sus límites tocan con los de otros cuerpos formando un continuo con ellos, con ellos se encuentra en constante comunicación cambiando con ellos sus elementos hasta constituir con éstos una especie de invisible remolino donde entran, se detienen un momento, se combinan, se transforman y se lanzan al exterior, donde se vuelven á separar recobrando su forma primitiva. Aunque de esto no tengo conciencia propia la experiencia me representa á otros cuerpos análogos al mío naciendo dentro de otros cuerpos donde se forman y se alimentan de elementos naturales, devolviendo los elementos de que se componen á la Naturaleza cuando por la muerte desaparecen á nuestra vista. Cierto es que mi cuerpo mantiene su sér en el sér de la Naturaleza, que forma en ella como un pequeño mundo aparte, que se refiere enteramente á sí mismo, que despliega poderosas energías para defenderse de las fuerzas generales físicas y químicas que tratan de borrar su individualidad sometiénolo á la condición igualitaria de la ley común; pero en todo esto no hace más que utilizar estas mismas fuerzas físicas y quími-

cas, que dirige y aprovecha á su manera. Me represento, pues, á mi cuerpo como un todo natural en el todo universal de la Naturaleza. Mas no pienso que mi yo concluye donde mi cuerpo empieza, sino que extendiendo mi yo hasta los límites de mi cuerpo, y donde quiera que yo estoy él está conmigo. Es la segunda equivocación el suponer que si conozco á mi cuerpo lo conozco como á mi espíritu. Verdad es que el espíritu forma una idea á veces equivocada de su cuerpo, mas esta percepción meramente espiritual no es de la que aquí hablamos. El cuerpo no se revela al espíritu distinta, *logísticamente*, se revela como es de todo en todo. Me dice que está sano ó enfermo sin explicarme en qué consiste su salud ó su enfermedad; muevo mi pie y mi mano antes de conocer los multiplicados aparatos de que se componen estos órganos; mido con entera precisión la fuerza que necesito desplegar en el salto ó la carrera sin haber hecho nunca el cálculo complicadísimo que tendría que efectuar para resolver este problema de la mecánica; antes de inventarse la Química, el gusto y el olfato hacían el análisis de los alimentos con más precisión que un gabinete químico, y sin detallarme sus componentes me sintetizaban su resultado en una fórmula infalible. Éstos á que Wund llama juicios primitivos son el resultado de antecedentes que no me son inmediatamente conocidos, son como la conclusión de razonamientos naturales cuyas premisas son hechos absolutamente inconscientes, los procesos nerviosos; distingo lo rojo de lo azul, pero las notas porque los distingo me son tan absolutamente desconocidas, que no puedo llegar á ellas ni por la reflexión más profunda ni por las investigaciones más minuciosas; son relaciones totales en que el sentimiento y el conocimiento se dan de una manera indivisa («en todo sentimiento—dice Wund—hay un conocimiento instintivo»); de aquí la equivocación

de casi todos los sistemas empíricos y de algunos idealistas, como el de Hegel, de hacer de la sensación el origen del conocimiento, confundiendo el dato sensible con el inteligible, porque uno y otro se dan en unidad. Esta unidad discreta en el espíritu, como corresponde á su naturaleza de sér propio de sí, aparece en el cuerpo solidaria, como conviene á su sér de totalidad. Y esta solidaridad no es sólo la del cuerpo consigo, en el cual ninguno de sus procesos comienza ni acaba, sino también con los de la Naturaleza, de que forma parte. De aquí que el cuerpo no pueda ser enteramente sabido en el cuerpo mismo; de aquí que para conocerlo tenga que conocer el todo donde está; de aquí que para saberme de mi cuerpo por completo tenga que preguntarme: ¿qué es la Naturaleza?

Conocimiento analítico de la Naturaleza.—Ninguna de las notas con que la caracterizo bastan en el estado presente de la indagación para darme de ella un conocimiento real, no estándome inmediatamente presente como me lo estoy á mí mismo en mi conciencia.

Conténtase el sentido distraído histórico con entender por Naturaleza *lo exterior* á nosotros, mi cuerpo y todo lo que le rodea; mas con esto, si bien se repara, nada se dice de lo que la Naturaleza es. La exterioridad es sólo una relación que cambia según el punto de vista de donde miramos: desde nosotros la Naturaleza es lo exterior; mirando desde la Naturaleza nosotros lo seríamos. En sentido más culto, y aun en el científico, suele decirse que la Naturaleza es lo concreto en sus partes, lo extenso en el espacio, lo

durable en el tiempo, lo que impresiona á nuestros sentidos y aparece á ellos como teniendo las tres dimensiones, lo corporal, *lo material*. Mas á poco que reparemos encontramos que llevamos en nosotros un mundo interior con representaciones sensibles, tan semejantes á las que llamamos naturales, que las confundimos con éstas, no sólo en los ensueños sino también en la vela. No basta, pues, la aparición sensible ni su influjo sobre nosotros para establecer una distinción característica entre la Naturaleza y mi propio espíritu. Cabe, en verdad, notar que las creaciones de nuestra fantasía son producidas por nosotros, lo que no acontece en las naturales, que nacen, cambian y desaparecen sin que en ello tomemos parte alguna; que las primeras son más fugaces que las segundas, y que no influyen más que en el espíritu que las concibe, mientras que éstas persisten contra nuestra voluntad y son igualmente visibles para todo aquel que se pone en condición de recibir sus impresiones. Mas ocurre en seguida contra esto que hasta en la vela, pero especialmente en el ensueño y la locura, tenemos á veces unas por tan objetivas y tan independientes de nosotros como las otras, hasta el extremo de comunicar con ellas como si fueran seres reales, alegrándonos ó entristeciéndonos á veces con horrible pesadilla, sin que se nos ocurra que basta un esfuerzo de nuestra voluntad para hacerlas desaparecer; que si ordinariamente tienen menor duración que las que creemos proceder de objetos naturales, todavía hay casos, como en la demencia, en que nos acompañan toda la vida, y que respecto á su universalidad sólo podemos saberlo por el testimonio de otros hombres cuya existencia objetiva es en parte asunto de esta indagación, y este testimonio nos asegura que los engendros de nuestra fantasía pueden influir en ellos, como lo vemos en la recitación del drama ó la novela. Hay,

sin embargo, entre unas y otras apariciones una diferencia que notar: las que sabemos que son obra exclusiva de nuestra fantasía se engendran cada una de por sí sin dependencia de otra ni de anteriores estados (el árbol sin tierra, sin atmósfera, sin semilla), y aun se producen partes aisladas sin el todo (mano sin cuerpo, fruto sin árbol), contornos sin colorido (como en la estatuaria), colorido y perspectiva sin grueso (como en la pintura); mientras que los individuos que llamamos naturales cada uno se liga con todos, cada estado se enlaza necesariamente con los anteriores y trasciende á los que le siguen, de suerte que la menor alteración causada en cualquiera de ellos basta para hacer cambiar el modo de ser del todo. Pero esta diferencia, suficiente para que no nos atrevamos á negar desde luego la existencia objetiva de la Naturaleza, no nos da motivo bastante para que podamos afirmarla sin otros fundamentos: pues qué, ¿no podría suceder que tuviera origen en un doble proceso de la fantasía? ¿No tenemos algún ejemplo de este diverso modo de obrar en la vigilia y en el ensueño? Ahora reparamos que la pregunta hecha no puede tener aquí contestación. La ciencia analítica sólo nos habla de lo que tenemos conciencia, y no la tenemos más que de nosotros mismos; puede decirme cómo me conozco ó me siento en tal ó cual estado, pero no penetrar en el sér exterior que lo produce. Pero se nos podrá objetar: desde mi conciencia puedo llegar á la Naturaleza, puesto que diciéndome ésta lo que soy me da también á conocer lo que no soy. «La simple intronspección nos atestigua dos órdenes de fenómenos totalmente distintos: en uno de ellos, todo ó casi todo depende de nuestra voluntad; en otro, nada; en aquél los fenómenos tienen entre sí ciertas relaciones, pero muy variables y sujetas en buena parte á nuestro capricho; en éste, vemos dependientes los unos de los

otros y no se producen sino bajo determinadas condiciones. No puedo ver si no abro la ventana para que penetre la luz: el fenómeno de la ventana y el de la visión están necesariamente enlazados, pero es notable que no lo estén siempre: de noche la abro y no veo; necesito otro fenómeno auxiliar, que es el de la luz, y por más que quiero no puedo alterar esta ley de dependencia. ¿Qué indica todo esto? Que los fenómenos independientes de nuestra voluntad, y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes á leyes que nosotros no podemos alterar, son efecto de seres distintos de nosotros mismos.» Todo esto es contestable en este razonamiento de Balmes: Yo no puedo alterar las leyes de mi conocimiento, y sin embargo no pienso que otro conozca por mí. Pero admitamos, porque en efecto es verdadera, la diferencia del enlace solidario de unos fenómenos y la producción absoluta de los otros: ¿qué tenemos aquí más que una diferencia fenomenal? ¿No podría ser yo causa sabida de los unos, y causa por mí ignorada de los otros; causa libre de éstos, y de los otros causa necesaria? ¿No podrían ser dos maneras distintas de obrar mi espíritu, como pienso que son dos maneras distintas de obrar mi Yo como espíritu y cuerpo? Para resolver la cuestión de la realidad objetiva de la Naturaleza por la justa apreciación de estas diferencias sería indispensable que supiera por otro medio, que el carácter esencial y distintivo de ella es la totalidad y la continuidad, como la del espíritu la absolutividad y la libertad; pero esto exige conocer á ambos en su común fundamento. Para conocer la diferencia que hay entre mi espíritu y mi cuerpo basta conocerme; para conocer la diferencia entre el Espíritu y la Naturaleza necesito elevarme hasta el Sér en que se fundan. Yo puedo hablar de mi representación de la Naturaleza porque en mi conciencia encuentro esta representación; no puedo hablar de

lo que la Naturaleza sea en sí porque yo no penetro directamente en la Naturaleza ni ella en mí, porque no tengo conciencia de la Naturaleza.

Si encerrados en nuestra conciencia no podemos saber lo que la Naturaleza es en sí, ¿podemos al menos saber cómo formamos la idea que tenemos de ella? Nos representamos la Naturaleza como un todo continuo extenso cuyos límites no alcanzamos en el tiempo y en el espacio, que se determina interiormente en todos parciales, cuerpos, de los que el nuestro es uno de tantos cuyas partes están ligadas entre sí, en concreción ó adherencia, solidariamente, y á los que atribuimos, además de la extensión, la resistencia y el peso, con cuyas propiedades formamos el concepto de *materia*. Estos cuerpos se hallan en continuo cambio según la ley de la máxima atracción, nacen y mueren, ó más bien se transforman unos en otros; pero ni la materia ni la fuerza aumentan ni disminuyen.

La primera dificultad con que tropezamos en este punto es cómo puedo conocer en mí ó fuera de mí esta materia resistente, ponderable y extensa; porque si la materia es impenetrable, ¿cómo penetra en mí? Y si yo no salgo de mí, ¿cómo puedo penetrar en algo que no sea yo mismo? Lo que sucede es que yo tomo mi imagen de la Naturaleza por la Naturaleza. Esta imagen no tiene ninguna de las cualidades naturales: ni pesa, ni resiste, ni ocupa lugar. ¿En qué me fundo yo

para creer que retrata fielmente á la Naturaleza? En que está hecha, se contesta, sobre datos naturales, sobre los datos que nos suministran los sentidos.

Todo lo individual que conocemos de la Naturaleza penetra en nosotros por las puertas del sentido, *januis sensuum*, como decía nuestro Vives; pero los sentidos no nos dan á conocer el objeto, ni aun los últimos estados de éste, sino su propia afección; no vemos la luz ni tocamos la dureza, sino nuestro ojo iluminado, nuestro tacto comprimido, por lo que á veces podemos tener sensaciones de un objeto que ha desaparecido; v. gr., en una fuerte compresión, sensaciones sin objeto correspondiente; v. gr., en las poderosas excitaciones de la fantasía, dobles y aun triples por una sola impresión; v. gr., cuando recibimos un fuerte golpe en la cabeza, además de las sensaciones de tacto tenemos la de luz en nuestro ojo (he visto estrellas) y la de ruido en el oído; un mismo objeto puede producir sensaciones diferentes en individuos distintos (un mismo vino—dice Platón—sabe dulce á N., sano, y amargo á M., enfermo; un presbita no ve los objetos cercanos que el miope, ni éste, como aquél, los que se encuentran á gran distancia) y á un mismo individuo colocado en distintas condiciones (un mismo fuego—decía Locke—según la distancia caliente ó quema); cada sentido queda

aislado en sí (la sensación que el aroma de la rosa produce en nuestro olfato no se junta con la de la suavidad de sus hojas, de que nos informan nuestros dedos, ni con la de su color ni su figura, que nos revelan nuestros ojos); cada sentido nos ofrece una continuidad de afecciones en que cada una se junta con la anterior y siguiente sin que entre ellas medie intervalo, como un puro pasar que nada deje de estable ni de fijo; y por último, la mera impresión del sentido nada más dice por sí sola en relación al conocimiento que la sombra que se proyecta sobre el agua ó la vibración de la cuerda al separarla de su centro. *Aliud es sentire aliud nosce*, han dicho con razón Platón y San Agustín.

Conocemos por los sentidos; ¿pero cómo conocemos los sentidos? En la imagen que tenemos de nuestro cuerpo, que no podemos separar de la imagen total que nos formamos de la Naturaleza. Como aparatos ni siquiera los copiamos directamente, sino de otros retratos. La luz dibuja en el espejo mi cuerpo colorido, en la sombra y en la cámara fotográfica negro. Conforme la luna es más cóncava ó más convexa, mi rostro se ensancha ó se adelgaza; conforme la luz se acerca ó se aleja, mi sombra se achica ó se agiganta; el ciego no tiene representación del color, ó si la tiene es muy diferente de la nuestra, y para él, según parece, los contornos de la figura no son más que sensaciones distintas de suavidad ó aspereza. De nuestros sentidos no podemos ver ni aun en retrato más que la superficie en que terminan ó que los oculta; su-

ponemos tenerlos porque en los cadáveres de nuestros semejantes aparecen. Empezar por la descripción de los aparatos de nuestros sentidos para explicar por ellos nuestro conocimiento de la Naturaleza es comenzar por dar por supuesto el conocimiento que se busca. ¿Cómo diferencio yo, sin embargo, mis distintas impresiones sensibles? Yo tengo el sentimiento total de mi cuerpo, que es lo que los fisiólogos modernos llaman *sensación de la enervación central*, y lo que distingo son las alteraciones producidas en ella, *verdaderos signos diferenciales*, con las que construyo interiormente el objeto, como el topógrafo hace en su gabinete el plano con unas cuantas medidas. Estos cambios se hacen en lo que yo supongo el objeto por variaciones infinitamente pequeñas que yo no puedo apreciar. Por mucho tiempo que contemple una planta ó una roca no descubro en ellas alteración alguna; si interrumpo mi contemplación y vuelvo á miraras, ó si las analizo, al comenzar y al acabar la observación me persuado de que han cambiado. La ley del aumento de la excitación no es la de la sensación, sino que, según Weber, para que la segunda aumente en progresión aritmética, la primera ha de aumentar en progresión geométrica, ó más brevemente, como lo expresa Fechner, que la sensación es como el logaritmo de la excitación. Aceptando, pues, esta ley, aunque no sea más que como aproximativa, resulta que yo estoy todavía en la sensación antecedente cuando mis sentidos se hallan en excitaciones consiguientes que á mí no llegan; siendo de notar que las experiencias hechas para llegar á esta ley muestran que la razón de estas proporciones permanece la misma mientras cambia la escala con el punto de partida de la excitación inicial. Además, yo concibo que en la Naturaleza existen fuerzas que yo no percibo de una manera directa, falto de órganos de comunicación para con ellas, por lo que pienso que si yo, por

ejemplo, tuviera un órgano para percibir las ondas eléctricas, como lo tengo para las lumínicas, la naturaleza siendo la misma me aparecería de un modo enteramente diverso. Toda la ciencia física no hace más que mostrarme la ilusión constante del sentido, que me obliga á crear sentidos menos míos y más imparciales. No veo, pues, la Naturaleza sino en relación á mi cuerpo, ni de aquélla más que los últimos estados con relación á los de éste, ó más bien los de éste en la relación en que los supongo con los de aquélla. Esta afección de los sentidos es un toque mudo, que por sí nada dice acerca de su naturaleza; es, como dice Wundt, el resultado de una síntesis cuyos elementos, los procesos nerviosos, me son desconocidos: veo azul, pero me sería imposible determinar los elementos que lo constituyen. Estas afecciones aparecen y desaparecen en un flujo incesante, que, como decía Platón, turba y marea, y además cada sensación se nos muestra cualitativamente distinta de las otras y las referimos á órganos diferentes. ¿Cómo, pues, fijamos é interpretamos cada estado del sentido, cómo reunimos sus aisladas impresiones en una imagen común y las imágenes de los objetos sensibles hasta formar esta representación de la Naturaleza que nos acompaña?

Para interpretar las afecciones del sentido traemos mentalmente anticipaciones racionales de noción, de juicio y de discurso: unas relativas al sér, forma y existencia de la Naturaleza á que el sentido no alcanza, como las de materia y actividad, espacio, tiempo, movimiento y causa material; otras aplicables, no sólo á la Naturaleza, sino fuera y sobre ella, como las de sér, esencia, cualidad, uni-

dad, etc. Porque si no viniéramos sabidos de estos conceptos, ¿cómo llegaríamos á sospechar que algo de sér media de nuestra impresión á la causa de ella? Acompañan á estos conceptos otros que se refieren á la forma y modo con que el objeto obra en nosotros, como los de ley, orden, grado, medida, etc. Además de estas anticipaciones necesitamos de la fuerza creadora de la fantasía para fijar los fugaces y confusos estados del sentido é ir dibujando con arreglo á ellos en nuestro espacio interior (*los espacios imaginarios*) la imagen correspondiente, que queda en mí indeleble después que aquéllos han desaparecido. En esta imagen, siempre ampliable, reuno el resultado de mis sucesivos experimentos (los distintos frentes que moviéndose recoge el ojo, las vibraciones sonoras del oído, etc.): en suma, el sentido nos da afecciones aisladas; el espíritu, atento á él, convierte la sensación en conocimiento, interpretándola según sus conceptos inmanentes, y la fantasía, según ellos y en la medida de su afección, forma una imagen individual, que es á la par ideal y sensible, y que, proyectándose hacia el exterior, nos aparece como el objeto mismo. Esta imagen, como determinada, supone relaciones de posición, distancia, límites, etc., hacia otras del mismo género, que para conocerlas necesitamos á nuestra vez conocer, y que del mismo modo y por

los mismos procedimientos necesitamos trasladar á nuestra fantasía hasta formar con ellas la imagen continua y siempre ampliable de la Naturaleza, que nos aparece desde el principio como una especie de fondo obscuro lleno de infinitas figuras que no alcanzamos á ver por la distancia.

El mismo Wund estima necesaria una función constante del espíritu como condición esencial de los fenómenos psíquicos que denomina *apercepción*, que consiste, según él, en la entrada de todas las representaciones desde *el campo visual* de la conciencia en *el punto de vista* interno. Esta *apercepción* es sentida por todos nosotros como concordante y fija en medio del vaivén ó vario contenido de las representaciones. Sin esta *función constante* nuestras representaciones serían no un conjunto, sino miembros disyuntos y esparcidos, sin lazo alguno de unión é incapaces de anudar entre sí asociaciones de ninguna especie. Quede, pues, para los modernos escolásticos el pensar que los sentidos nos manifiestan *las cosas como ellas son en sí*. Zigliara, que es el que conserva mejor la antigua tradición escolástica, distingue el *sensibile proprium*, las sensaciones específicas de cada sentido, *et sensibile commune*, ó sean las extensivas que afectan al tacto y á la vista, y el *sensibile per accidens*, la percepción de las cosas, como con ocasión ó al través de las sensaciones, y sale del apuro dando por objeto á lo que desde Locke vienen llamándose *cualidades secundarias*, esas arbitrarias entidades de que tan fecunda se ha mostrado la inventiva del escolasticismo. «*Si qualitates illæ (ut puta calidi frigidi) accipiantur ut sunt affectionis subjecti sentientis, verum est quod non in rebus sed in nobis sunt; at si accipiantur pro causis à quibus tales affectionis in nobis*

producuntur, revera sunt in rebus ipsis. Hic sensatio calidi et frigidi est utique in me, sed objecta, puta ignis vel glacies, à quibus sensatio illa producitur sunt quid extra me.» No hay más que con este transporte de buenas á primeras del concepto de causa fuera de nosotros, aun antes de preocuparnos en averiguar lo que en nosotros es, que nos hace fingir entidades como el *glacies* y el *ignis*, á las que atribuimos nuestras propias sensaciones, se corre el peligro de suponer de hielo la piedra que tocamos con la mano caliente y de fuego si la tocamos con la mano fría. Y, sin embargo, abundando en este realismo ingenuo y semi-científico, al que hasta positivistas como Bain declaran indigno del nombre de filosofía, el P. Zeferino González considera como opinión falsa, engendradora de consecuencias inevitablemente idealistas, así la de cuantos aseguran que «la sensación queda únicamente reducida á una afección subjetiva,» como la de quienes afirman con Kant y Fichte que por medio de las sensaciones percibimos fenómenos objetivos ó apariencias fenomenales, pero no la realidad objetiva de los cuerpos ni de los seres en sí mismos; y el Sr. Ortí y Lara, que «no es cierto que los sentidos nos den á conocer las sensaciones según que son modos de nuestra alma, pues en este concepto las conocemos por medio del sentido interno, sino lo que las sensaciones, como objetivas que son ó representativas, nos dan á conocer son las cualidades sensibles, v. gr., el color, el sonido, la extensión,» y que «aunque muchos físicos nieguen á los sentidos la propiedad de manifestarnos las cosas como ellas son en sí, mas hasta ahora no han probado su aserto ni lo probarán jamás.» Bien es verdad que aun dentro de la misma escuela Balmes había contradicho elocuentemente esta opinión con estas palabras: «El niño y el rústico creen que el color verde está realmente en las hojas, que el olor está en la rosa, el soni-

do en la campana, el sabor en la fruta. Pero es de notar que éste es un juicio confuso de que no se dan cuenta á sí mismos con entera claridad. El sonido fuera de mí no es sonido, no es más que una simple vibración de aire producida por la vibración de un cuerpo; el sabor fuera de mí no es sabor.... y lo propio se verifica con el olor. Aun en la luz y los colores, fuera de mí no hay más que un flúido que cae sobre una superficie y que directa ó reflexamente llega ó puede llegar á los ojos. Como la sensación de la luz y de los colores nos es más difícil abstraerla de los objetos, ó, en otros términos, como tenemos cierta propensión á imaginar que efectivamente existen fuera de nosotros las impresiones que no están más que en nosotros, considerando la sensación como una representación de lo exterior, es algo más costoso el concebir que, cegados todos los vivientes, no queda nada de lo que nos representan estas sensaciones.» «Las sensaciones que con más propiedad se llaman intuitivas son las de la vista y el tacto.... Los demás sentidos, aunque en algún modo estén relacionados con la extensión, no la perciben directamente, y por lo tanto si estuviesen solos.... el alma sería afectada por estas sensaciones sin necesidad de referirlas á objetos externos.» Estas sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo ninguna forma, son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa; si las referimos á los objetos es por reflexión, y cuando ésta nos advierte que llevamos la diferencia demasiado léjos, atribuyendo al objeto externo no sólo el principio de causalidad, sino también la sensación en sí misma, fácilmente conocemos la ilusión y nos despojamos de ella.» Ya antes otro presbítero español, el P. Tosca, había dicho: «*Certis in primis esse videtur, hujusmodi impressiones non esse veras aliquas objectorum imagines ac picturas seu sigillationes: nec enim Lux, colores aliave similia*

ad sensorium commune transmitti possunt, ita ut ibi aliquam veram objecti imaginem pingere queant. Hinc non nisi impropie prædictæ impressiones possunt imagines objectorum appellari.—Assero itaque, impressiones quas objecta in sensorio communi efficiunt, mediantibus sensoriis privatis, tum et fibris nerveis, quibus sensoria privata cum sensorio communi commerciantur; nihil aliud esse quam certi motus fibrarum nervearum, aut tubulorum nerveorum, sensorium commune componentium: id est prædictarum fibrarum certa divulsio, implicatio, crispatio, corrugatio, exasperatio, lævigatio, tensio, pororum dilatatio, contractio, aut aliter facta figuræ, aut posituræ mutatio.... In hujusmodi autem impressionibus aut modificationibus sensorii communis consistunt phantasmata, vulgariter decantatas seu species expressæ.» Ya se admita con Juan de Müller y los innatistas una impresionabilidad especial para cada uno de los nervios de los diversos sentidos, ó se proclame con Lewes, Horwicz y Wund la teoría de la indiferencia funcional del sistema nervioso, explicando la especificación sensorial por conexiones cerebro-anatómicas, por la estructura de los aparatos terminales de los sentidos y por la adaptación mediante el ejercicio, así como para los que desde luego den por real la representación de nuestros sentidos, tan trabajosamente formada, como para los que por el pronto nos limitamos á contrastar el hecho de conciencia de afecciones cualitativamente diferentes que referimos á diversas partes de nuestro cuerpo, siempre resultará que lo que inmediatamente me está presente son estados míos. Cuando afirma Hamilton que «en la percepción sensible tengo conciencia así del Yo en tanto que sujeto que percibe, como de una realidad exterior en relación á mis sentidos en cuanto objeto percibido;» cuando añade «tengo el convencimiento de que existen ambas cosas, porque mi con-

ciencia me dice que conozco cada una de ellas, no de una manera mediata ó en otra cosa cualquiera como representada, sino de una manera inmediata en sí misma como existente,» hace una aseveración semigratuita y otra gratuita por entero. Llamo semigratuita á la supuesta de que conozco desde luego á mis sentidos como parte de mí mismo. Cierto es que localizo en diferentes órganos mis impresiones visuales auditivas y táctiles, sin que á nadie se le haya ocurrido que oye por los ojos ni ve por los oídos aun antes de saber ni aun de haber visto lo que son oídos ni ojos; pero si á este conocimiento que tenemos *por dentro* de nuestros sentidos puede llamarse inmediato en relación al de los otros objetos que llamamos naturales, y que sólo se nos dan, según creemos, en la afección de nuestros sentidos, ni lo es el de estos sentidos *por fuera*, como acabamos de ver, ni el de los procesos nerviosos, que por su supuesto toque originan en nuestros supuestos sentidos, ni aun lo que es el resultado de ellos, su afección sensible, sino en cuanto es recibido en la percepción total de nuestro cuerpo, en lo que los modernos fisiólogos denominan enervación central, en la que, si no nos estuviera presente de continuo, no podríamos notar las variaciones. Es, pues, de todo punto gratuita la afirmación de que conocemos directamente los objetos exteriores á nosotros. Esta misma enervación central y sus variantes es recibida y traducida á su modo en nuestro espíritu, que es el que tiene conciencia inmediata de sí. En toda sensación sentimos primero una conmoción total de nuestro organismo, que luego referimos confusamente á un sentido y que más tarde diferenciamos de las demás que al propio sentido pertenecen. Pero para que esta impresión penetre en nuestro espíritu necesitamos ponerla como propia, separándola de las demás con que viene confundida y convirtiendo á ella toda nues-

tra atención. Esta forma inteligible de la impresión sensible, que ya Aristóteles había sentido, es de tal manera espiritual, que su carácter es el de presentarse como propia y de por sí, permaneciendo tal cuando el hecho que la origina ha desaparecido en el incesante y necesario mudar de la Naturaleza. Esta impresión así espiritualizada la coloco frente de mí, y como á venida de mi cuerpo le atribuyo todas las propiedades que de mi cuerpo vengo sabido. Piénsola como perteneciente á un todo de su género, á diferencia de mí, extenso, continuo y figurado en sus tres dimensiones (por eso el niño y el rústico, al contemplar por primera vez un retrato, miran por detrás del lienzo), y como en toda impresión hay contracción muscular y enervación, dotado de actividad y fuerza propias. Por eso muchos pensadores han creído ver el carácter objetivo de los cuerpos en las sensaciones de extensión y de resistencia. Entre los primeros, Balmes discurre así: «La multiplicidad y la continuidad son necesarias para constituir la extensión.—Si la multiplicidad y la continuidad en el espacio constituyen la extensión, ésta existe realmente en los objetos que nos causan las sensaciones.... Las impresiones que recibimos por la vista y el tacto, aun limitándonos á un solo objeto, son múltiples, y por tanto corresponden á muchos objetos; son continuas, y por lo mismo corresponden á objetos continuos.—Aclararé más esta razón. Mi vista, fijada sobre un cuadro, recibe una impresión que le viene de muchos puntos diferentes; siendo de notar que esta impresión resulta sin interrupción en toda la superficie que se me ofrece. Si, como llevo demostrado, la vista de un punto externo me basta para convencerme de su existencia, la de muchos me bastará para estar seguro de la de muchos, y la continuidad de la impresión me cerciorará también de la continuidad de los puntos imprimentes.—

En resumen: la extensión supone la coexistencia de muchos objetos, pero de tal suerte que estén unos á continuación de otros; de ambas cosas nos aseguran las sensaciones.... Estas ideas contienen cuanto encerramos en la idea de cuerpo; luego el testimonio de los sentidos nos cerciora de la existencia de los cuerpos.» Sólo la de extensión es, según él, la sensación que trasladamos al exterior y que no podemos menos de trasladar; todas las otras se refieren á los objetos sólo como objetos ó causas, no como copias ú originales. No tardará, sin embargo, en modificar este sentido escribiendo: «No es de todo punto exacto que esté representada (la extensión) por la sensación. Mejor se diría que es un receptáculo de ciertas sensaciones que un objeto de ellas; una condición necesaria para las funciones de algunos sentidos, que no una cosa sentida. El conocimiento de la extensión como multiplicidad y continuidad nos viene de los sentidos, pero es diferente de lo que éstos nos representan. De hecho, pues, no trasladamos á lo exterior nuestras sensaciones. Éstas son un medio por el cual se informa nuestra alma, no imágenes en que ella contemple los objetos. Todas ellas indican una causa exterior, pero algunas, como las de la vista y el tacto, nos manifiestan de un modo particular la multiplicidad y la continuidad, ó sea la extensión,» acabando por confesar: «Es menester despojarlo (al mundo exterior) de lo que tienen de subjetivo las sensaciones, y que por una inocente ilusión convertimos en objetivo; y en cuanto á la extensión, existe efectivamente fuera de nosotros independiente de nuestras sensaciones, pero considerada en sí misma no tiene nada de lo que éstas le atribuyen, sino lo que percibe el entendimiento puro sin mezcla de ninguna representación sensible.» La extensión, la continuidad en la multiplicidad, es un concepto racional, el del todo totalmente

puesto, todo de todos, que siendo cada uno un todo forman un todo común, un continuo, que desde la percepción inmediata de nuestro cuerpo trasladamos, sin razón ahora sabida, á la naturaleza en que suponemos que aquél se da, y por consiguiente á todas las relaciones naturales dentro y fuera de mí, entre ellas á la en que con ella y sus cuerpos me supongo. Por eso, como decía Kant, no puede provenir de ninguna representación sensible, siendo, por el contrario, la condición necesaria de estas representaciones. Mediante este concepto racional formamos su imagen ideal sensible. Las impresiones no llegan á nuestra conciencia sino en cualidad de modificaciones intensivas; pero además de estas sensaciones periféricas tenemos las de enervación central, siempre cualitativamente homogéneas. Éstas constituyen un elemento común, que puede servir á aquéllas de medida, y mediante el que unifico y compagino las que cualitativamente diferenciadas atribuyo á los sentidos. Así nos representamos la continuidad sensible de una multiplicidad de elementos sensoriales que ordenamos en ella mediante los signos inmediatos de localización. Pero el carácter espiritual de esta imagen del espacio lo notamos al punto, pues que á diferencia del que atribuimos á la Naturaleza, lo podemos ensanchar ó disminuir á voluntad sin que pierda su cualidad de infinito, cambiando la escala para poder apreciar el tamaño relativo de los objetos y sus distancias, como lo hacen en opuestos sentidos el astrónomo y el micrógrafo. El abate De Broglie, aplicando á este caso la doctrina del esfuerzo de Maine de Biran y aun la de Cousín, de que el yo y el no yo son dados simultánea y distintamente en una recíproca oposición, apoya en el hecho de la resistencia la objetividad de las sensaciones que referimos á objetos naturales. Tenemos—piensa—conciencia inmediata de

la Naturaleza, porque, en razón á su materialidad, la tocamos y se nos resiste, y ya antes el célebre doctor Johnson, por toda contestación al idealismo de Berkeley, descargó el pie sobre una piedra. ¿Pero qué es lo que yo siento inmediatamente más que mi enervación central? ¿No está tan convencido, como Johnson de que toca una piedra con su pie, el enfermo á quien el médico acaba de amputar un brazo de que con sus dedos toca el escalpelo? «Era su propio esfuerzo con las consecuencias en éste implicadas—dice Bain—y no la impresión óptica de la piedra la que tomaba como prueba satisfactoria y suficiente de la existencia de alguna cosa fuera de él. Esta sensación podemos tenerla conocidamente sin objeto: el que en sueños cree levantar un gran peso siente fatiga, y quien, como la Maritornes de Cervantes, ensueña tirarse de una torre y se encuentra con todo el cuerpo quebrantado. Las modificaciones de la acción muscular—dice Bain—nos dan á conocer la resistencia, la continuación del esfuerzo y la rapidez de la contracción. Con ella tenemos la base sensible del peso del movimiento y de la materia. No hay remedio; por más caminos que se busquen no hay más conocimiento inmediato que el de nosotros mismos. Una vez fijada é interpretada la impresión en la manera dicha reunimos á ella otras (nótese esto bien), recibidas por distintos sentidos y en diversos tiempos, con las que, y aplicando los conceptos racionales dichos y otros que se refieren á la cantidad, proporción, medida, y en general todos los que referimos á nuestro cuerpo y á nosotros mismos en las percepciones totales en que nos conocemos, formamos una imagen interior, como el hábil retratista reúne en la suya las ojeadas sucesivas dirigidas á su modelo. Esta imagen, en que asociamos diversas sensaciones, que corresponden á estados que por lo común no han podido darse juntos en el objeto

natural (el olor de la rosa que hiere nuestro olfato no es el que exhalaba cuando la separamos de nuestra nariz para mirar sus colores, ni uno y otro los que experimentamos cuando percibimos la suavidad de sus hojas con nuestros dedos) bajo el concepto racional de que no hay propiedades sin sér, y que vamos formando por la determinación de todas las percepciones racionales en que se nos ha revelado nuestro cuerpo como la extensión, la magnitud, el límite, la figura, el movimiento y el substratum de todas ellas la materia, en relación á las impresiones percibidas bajo los juicios de causalidad, ley, cantidad, medida, grado, etc., que la *sensación desnuda como caso singular y cerrado el último cada vez* no puede proporcionar. La imagen sensible no puede concebirse aislada, necesita por lo menos un fondo común natural en que se dibuja. Ya el insigne Juan de Müller, haciéndonos reparar cómo se da lo infinito en la percepción sensible, nos evidenciaba la imposibilidad de diseñar un objeto natural sin que apareciera más ó menos confusamente la Naturaleza entera como el fondo del cuadro: toda imagen por sus relaciones de posición, distancia, etc., nos lleva, pues, á otras que vamos agrupando en esa representación fantástica, más ó menos rica, en la medida de nuestras experiencias, que nos acompaña donde quiera, pero en la cual pensamos que la Naturaleza misma no se agota ni en lo cercano ni en lo lejano, ni en lo grande ni en lo pequeño.

Hemos visto que el conocimiento de la Naturaleza depende de ciertos conceptos racionales sin los que la sensación sería para mí un estado mudo. Estos conceptos son los mismos que hemos encontrado en la percepción de mi cuerpo: ¿será que al

par y en la medida que percibo á mi cuerpo perciba también á la Naturaleza á que supongo pertenece? Estos conceptos los refiero á mí y en ellos de mí la distingo bajo los que hemos encontrado como las propiedades fundamentales de la percepción yo y que hemos visto que por una necesidad de nuestro pensamiento aplicamos á toda cosa. ¿Será que bajo esa realidad suprema del Sér que concibo se den la Naturaleza y el Espíritu, como bajo el sér de mi yo distingo el de mi espíritu y el de mi cuerpo? Todos afirmamos que la Naturaleza existe con propia cualidad, por más que no experimentemos más que ciertos estados nuestros que suponemos relativos á ella; y de tal manera creemos en su existencia y en sus propiedades, que cuando ocurren sucesos que por lo extraordinarios parece que salen de su ley común lo expresamos diciendo: *eso no es natural*. Y si nos convencemos de que son efectivos tratamos de explicarlos por otras leyes más generales. Comenzamos, pues, á pensar que sobre el yo y sobre la Naturaleza hay acaso una esencia común de que ambos participan en la que se diferencien y en la que se unan. También debemos consignar que el concepto que tenemos de la Naturaleza no se confunde ni acaba con el de su representación sensible, antes bien pensamos á la Naturaleza como un todo de su género que se mani-

fiesta en infinitos individuos unidos en la continuidad de su espacio y de su tiempo en contigüidad coherente y generación no interrumpida, que es lo que mueve cada día al físico á nuevas é inacabables experimentaciones y despierta en el filósofo el afán de saber el origen de un conocimiento que por de pronto no puede explicarse ni por la vista interior de sí mismo ni por la experiencia sensible, no teniendo conciencia inmediata en mí mismo ni dándose inmediatamente á mí ni la Naturaleza ni sus estados en la sensación.

Cierto es que pensamos los seres que llamamos naturales y la Naturaleza como objetivos, pero la objetividad no es la exterioridad. No hay duda que los consideramos seres con realidad propia, y aun el idealista y el escéptico obran al menos como así lo creyeran en la vida ordinaria. «Yo—decía Hume—juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando, después de dos ó tres horas de diversión, vuelvo á estas especulaciones me parecen tan frías y tan ridículas, que no tengo valor para continuarlas.» «La creencia generalmente admitida—dice Spencer—de que los objetos son seres exteriores independientes de nosotros envuelve una certidumbre superior á la de toda otra creencia; el conocimiento de su existencia considerada como *numenal* implica tal certeza, que no debe compararse con la que pueda inspirarnos cualquiera condición de existencia *fenomenalmente* estimada, de suerte que tanto lógica como *instintivamente* apreciado el realismo constituye la única creencia racional, siendo contradictorias las demás creencias

opuestas.» Ciertamente es que tenemos esta creencia, y que ella nos basta para los usos comunes de la vida; pero no se trata aquí de creencias, sino de su fundamento científico. El mismo Spencer no distingue el mundo de la naturaleza del del espíritu más que como el de las sensaciones vivas y el de las debilitadas, como dos series de estados del mismo sujeto, creyendo que es más fácil y seguro traducir la materia, lo que se llama *materia*, por el espíritu, que explicar el espíritu por la materia. Stuart Mill no considera la materia más que como la posibilidad permanente de sensaciones; Lange la llama *lo incognoscible por excelencia*; Wundt la considera *un concepto absolutamente hipotético*, que introducimos en los fenómenos del mundo exterior para explicarnos su juego alternativo. Schopenhauer una pura apariencia, *una mentira verdadera*; para todos es, en suma, una representación del Yo que conoce, del espíritu. Ciertamente que el espíritu *objetiva* la Naturaleza, se la coloca frente á frente; ¿pero cómo afirmamos su realidad *exterior* si el espíritu no sale de sí? Para eso sería preciso que el espíritu la viera en un fundamento absoluto en que, siéndolo de ambos, los dos se encontraran. Podemos, pues, poner aquí la cuestión, no podemos resolverla. Pocos filósofos, sin embargo, se han detenido prudentemente en estos límites en que tiene que encerrarse la indagación analítica respecto á nuestro conocimiento de la Naturaleza, sino que prescindiendo de ella y ora exagerando las deficiencias del sentido común, ora aceptando su juicio á ciegas, han concluido, unos que la Naturaleza no tiene más existencia que la ideal con que la contemplamos en la fantasía, otros desde luego y sin más que su realidad nos está presente sin intermediario alguno. Entre las primeras opiniones merece mencionarse la hipótesis de la fantasía común y el idealismo subjetivo de Fichte. Todos los hombres—dicen los partidarios de la primera—tie-

nen en su espíritu una fuerza capaz de producir representaciones y de despertarlas en los otros espíritus, sus iguales, mediante signos (el lenguaje), como lo vemos en la recitación artística. Estas representaciones las objetivamos, las exteriorizamos, las ponemos como propias en sí, y su reunión es lo que llamamos Naturaleza. « *Todo este mundo que contemplamos es, pues, una producción y representación de la fantasía humana sensibilizada en la palabra y en la cual todos somos al par creadores de nuestro hecho común.* » Fichte enseñaba por su parte: « *Se da un Yo absoluto que absolutamente obrando pone primero la Naturaleza y después los seres racionales finitos.* » El Yo en un principio como fuerza única obra en todas direcciones sin encontrar obstáculo á su movimiento: entonces ponía su propio yo, pero no volvía sobre sí ni tenía conciencia de su obra; pero cuando en este caminar chocó con sus propias posiciones retrocedió sobre sí, se reconoció, tuvo conciencia; mas las mismas cosas que había puesto, aquellas en que no se había reconocido, le parecieron extrañas, algo que lo limitaba, el No-Yo, la Naturaleza. Por ingeniosas y profundas que sean, ¿de qué sirven á la ciencia estas suposiciones? El mundo sensible es obra de la fantasía común, el mundo sensible es una posición de la actividad del Yo, son proposiciones que necesitan ser demostradas tanto como la ordinaria de la realidad objetiva del mundo corpóreo. La conciencia nada nos testifica sobre ellas; el mismo Fichte lo confiesa cuando dice: « El Yo puso al mundo antes de tener conciencia. » Ni vale más la suposición contraria del instinto natural de Balmes. Después de haber afirmado (*F. Fund.*, II, 21) « que las sensaciones son algo más que simples fenómenos de nuestra alma, que son efectos de una causa distinta de nosotros lo demuestra la comparación de ellas entre sí; unas las referimos á un objeto externo, otras nó, » y (*Id.*, id., 25) « los fenómenos

independientes de nuestra voluntad, y que están sujetos en su extensión y en sus accidentes á leyes que nosotros no podemos alterar, son efecto de seres distintos de nosotros mismos. No son los mismos, porque existimos muchas veces sin ellos; no son causados por nuestra voluntad, pues se presentan sin el concurso de ella y muchas veces contra ella; no son efecto uno de otro en el orden puramente interior, porque acontece con mucha frecuencia que habiéndose seguido mil y mil veces un fenómeno á otro, deja de repente de existir el segundo, por más que se reproduzca el primero,» y de haberlo rebatido (*Id.*, I, 135). «En la idea de sensación, como puramente subjetiva, no se encierra la idea de la existencia ó posibilidad de un objeto externo.... Esto, además de ser claro de suyo, se confirma con la experiencia de todos los días. La representación de lo externo, considerada subjetivamente como puro fenómeno de nuestra alma, la tenemos continuamente, sin que le correspondan objetos reales, más ó menos clara en la sola imaginación durante la vigilia; viva, vivísima, hasta producir una ilusión completa, en el estado de sueño,» se pregunta (*Id.* id., 89, 90): «Nada más cierto, nada más evidente á los ojos de la filosofía que la subjetividad de toda sensación; es decir, que las sensaciones son fenómenos inmanentes ó que están dentro de nosotros y no salen fuera de nosotros, y sin embargo nada más constante que el tránsito que hace el género humano entero de lo subjetivo á lo objetivo, de lo interno á lo externo, del fenómeno á la realidad. ¿En qué se funda este tránsito? (*Id.*, id., id.)» Y se contesta: «Es evidente que.... no puede explicarse por motivos de raciocinio y hay que apelar al instinto de la Naturaleza. Luego hay un instinto que por sí solo nos asegura de la verdad de una proposición, á cuya demostración llega difícilmente la filosofía más recóndita.» Antes (*Id.*, id., 6) había dicho: «La *simple* sensación no tiene una relación

necesaria con el objeto externo, pues ella puede existir y existe muchas veces sin objeto real. Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del juicio que acompaña á la sensación, no de la sensación misma.» Más adelante dirá (*Id.*, II, 172): «Su existencia (la del mundo exterior) nos es conocida, no sólo por los fenómenos, sino por los principios del entendimiento puro, superiores á todo lo individual y contingente. Dichos principios, apoyados en los datos de la experiencia, esto es, en las sensaciones, cuya existencia nos atestigua el sentido interno, nos aseguran que la realidad de las sensaciones ó la realidad del mundo externo es una verdad;» lo que confirma (*Id.*, III, 129): «la sensación nada nos enseña, nada nos dice fuera de lo que es ella, una simple afección de nuestra alma.... la sensación no sale fuera de sí misma; la del tacto nada tiene que ver con la del oído; todas pertenecen á un instante del tiempo y no existen fuera de él: la idea del ente conduce al espíritu por todo linaje de seres, por lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. Si algo sacamos de las sensaciones, si nos producen algún fruto intelectual es porque reflexionamos sobre ellas, y la reflexión es imposible sin la idea de ente.» Así después de haber puesto sucesivamente el fundamento de nuestra creencia en la objetividad de la Naturaleza, primero en la diferencia de sensaciones, luego en el juicio, después en el instinto natural, lo que le lleva á proposiciones semi-kantianas: por ejemplo, «el espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce lo conoce por sus ideas; si éstas le engañan, carece de medios para rectificarse» (*Id.*, I, 124), acaba por buscarlo en la idea del ente, con lo que se aproxima notablemente á la verdad. Mas ¿no hubiera evitado el autor muchas de estas contradicciones si se hubiera propuesto francamente la cuestión en vez de pro-

curar eludirla? Reid, temeroso de caer en el idealismo de Berkeley ó en el escepticismo de Hume, combate la hipótesis de las ideas representativas. «No concluimos—piensa—de la semejanza de una idea con su objeto al conocimiento real de este mismo objeto porque esta semejanza es quimérica, y además para probarla nos sería preciso conocer previamente el objeto mismo, por lo que la teoría de las ideas representativas implica un eterno círculo vicioso. La percepción es, como la conciencia, un hecho primitivo, *sui generis*, absolutamente incontestable y contra el cual no podría prevalecer ninguna hipótesis.» Mas él mismo nos da la medida del valor de su opinión cuando escribe: «Esto no es verdad, sin embargo, sino en aquellas personas cuya inteligencia está bastante desarrollada para distinguir los objetos de pura imaginación de las cosas que tienen una existencia real...» «Se puede dudar de que los niños cuando comienzan á servirse de sus sentidos hagan desde luego la distinción entre las cosas que no son más que concebidas y las que realmente existen, y en tanto que no somos capaces de este discernimiento no se puede decir con propiedad que creemos ó no creemos en la existencia de algo: *la conciencia de la existencia de una cosa presupone la idea de existencia*, idea acaso demasiado abstracta para entrar en el espíritu de un niño.»

VII

Las esencias totales del Yo vistas en la relativa oposición de mi espíritu y de mi cuerpo.—El sér y la esencia espirituales, y el sér y la esencia corporales vistos á la luz de la propia conciencia.

Contrariedad interior del Yo.—Declaración de esta percepción analítica.—Las esencias totales del yo en cuanto dicen lo que el yo es antes, en y sobre toda distinción que en él se encuentre para ser racionalmente conocidas deben ser vistas aquí en la distinción hallada entre mi espíritu y mi cuerpo. En efecto, la percepción de esta distinción dice que yo soy interiormente mi espíritu y mi cuerpo, que mi espíritu *es* y que mi cuerpo *es* igualmente. Hallo, pues, que el concepto de mi sér abraza los dos términos y se da en ambos, diciendo del primero que mi espíritu es *sér* y del segundo que mi cuerpo también es *sér* en mi sér. Son ambos respecto de mí dos seres en mi sér, dos *en-seres*, y mi espíritu respecto de mi cuerpo y éste respecto de aquél sér enfrente de sér, *sér contra sér*, seres *contrarios*. El concepto de contrariedad no dice, pues, que el

uno sea y el otro no sea, porque entonces no habría más que uno. Así, pues, no puede darse el concepto de contrariedad absoluta. El sér como sér no tiene contrario, ni Yo soy el contrario de mi cuerpo ni el de mi espíritu, siéndolos ambos igualmente.

X La contrariedad no es, pues, una esencia total y primera, ni el principio de contrariedad, el primero de la esencia, lo que nos llevaría á negar la mitad de la realidad para afirmar la otra media (yo soy espíritu, luego no soy cuerpo, y viceversa). Desde un contrario no se pasa á la nada, sino al otro contrario (lo que no soy como espíritu lo soy como cuerpo y recíprocamente); pero la fórmula hegeliana «un contrario es por su negación el otro contrario,» tomada en absoluto es igualmente falsa, pues que lo negado, lo que no es, no tiene contrario ni puede ser punto de partida para nada. La percepción analítica lo que nos dice es: Yo como Yo, yo considerado en mí mismo, no tengo contrario; pero interiormente me muestro en dos seres, que igualmente soy, mi espíritu y mi cuerpo, relativamente contrarios, y en tanto y hasta tanto que soy el uno no soy el otro. Mi espíritu y mi cuerpo son, pues, dos *en-seres* y dos *contra-seres* en mi sér. La naturaleza de los contrarios ha sido estudiada por Aristóteles no sólo con su acostumbrada sagacidad sino con particular interés; pues, como nota con razón, sus antecesores habían hecho de los contrarios los principios generadores de todas las cosas y los define «lo que difiere más en el mismo género;» por ejemplo, en los colores lo blanco y lo negro, en las sensaciones el placer y el dolor. Los contrarios, según él, no pueden existir al mismo tiempo, pero pueden sucederse en el mismo

sujeto, y se dividen en dos clases: los que admiten entre ellos un término medio, como el gris entre el negro y el blanco, el ser contingente entre el ser necesario y la nada, y los que lo excluyen, lo que sucede cuando uno de los contrarios pertenece necesariamente al sujeto ó es una simple privación, como la salud y la enfermedad, la luz y las tinieblas. Estos últimos son los que se llaman contradictorios, *oppositio medio carens*. Como los términos contradictorios no pueden estar juntos en una proposición, porque mutuamente se destruyen, Aristóteles ha dado como primer fundamento á la Metafísica y á la Lógica *el principio de contradicción*, que respecto á la primera se formula así: *Una cosa no puede ser y no ser juntamente en el mismo sujeto y en la misma relación (Impossibile est idem simul esse et non esse secundum idem)*, ó más brevemente: *una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo*; y respecto á la segunda: *la afirmación y la negación no pueden ser verdaderas al mismo tiempo y del mismo sujeto, ó un mismo sujeto no puede tener al mismo tiempo dos atributos contrarios*. El principio de contradicción tomado absolutamente no es, como han notado los lógicos ingleses contemporáneos, más que una expresión negativa del principio de identidad: *una cosa no es lo que no es* equivale á *toda cosa es lo que es, whatever is, is*, la negación de la contrariedad absoluta. Nada hay contradictorio en la realidad: para que lo hubiera sería preciso que se dieran juntamente el ser y el no ser. La contradicción, enseñaba Aristóteles y repite modernamente Delbœuf, exige la ausencia de todo término medio entre los elementos contrarios. «¿Hay oposición absoluta entre el día y la noche?» «Nó,—contesta Delbœuf,—porque entre el uno y la otra media el crepúsculo.» No puede darse, según Aristóteles, en la materia, porque en ella se dan juntamente todos los contrarios *in potentia*; no puede darse en la forma pura,

porque ésta es todos los contrarios en actualidad; no puede darse en el paso de la materia á la forma, porque éste es el momento preciso de dejar de ser un contrario para ser el otro contrario, y en él se dan los dos, uno acabando, otro comenzando á ser. La fórmula de contradicción no existe, pues, en el pensamiento más que como una pura abstracción subjetiva sin contenido esencial; suponemos que el no sér es algo y lo asociamos al sér verdadero, al sér real. Por eso Leibnitz cree que el principio de contradicción no es aplicable más que á las verdades necesarias, y formuló el de razón suficiente para las contingentes ó sea las que no tienen aquel carácter. Más explícitamente Kant cree que el principio de contradicción no puede servir de criterio más que para los juicios analíticos ó sean aquellos cuyo atributo se halla contenido en el sujeto, porque respecto de ellos basta que aquél no implique contradicción con éste, que no sea un no sér del sujeto, que sea el sujeto ó algo del sujeto mismo. Realmente el principio de contradicción no es en manos de Aristóteles más que un instrumento lógico mediante el cual comprobamos que no podemos descansar en el sér abstracto ni en el sér contingente, y que el objeto absoluto del pensamiento es el sér necesario. Esto es lo que Hegel ha puesto en luz desvelando la fórmula positiva que se ocultaba tras la negativa de Aristóteles. La negación del ente potencial no es la nada, sino la afirmación del sér actual, la corrupción de una sustancia, el nacimiento de otra sustancia; el sér tomado absolutamente no es la negación de un contrario, sino la afirmación de todos los contrarios que en él se dan actualmente: *todo sér por su negación es el otro contrario*. Así el entendimiento discursivo, aun apartándose todo lo posible de la realidad, pero sin lograr, apesar de todos sus esfuerzos, salir nunca enteramente de ella, tiene que venir á reconocer la

contrariedad como una esencia interior del sér. Pero como lo que se han venido manejando son abstracciones y no realidades, resulta que esos contrarios en el sér no son contrarios, como antes hemos visto, que su unidad no era unidad, su esencia esencia, ni sér su sér.

Como seres en un sér y relativamente contrarios, mi espíritu y mi cuerpo son lo que yo soy, mi esencia; pero ni el uno ni el otro es mi esencia una y entera, sino que el espíritu es lo que yo soy sin lo que es mi cuerpo, y recíprocamente; son, pues, contra-esenciales en mí, y esta contrariedad consiste en que mi espíritu se da todo en razón de propiedad y en mi cuerpo en razón de totalidad: mi espíritu es el sér de propiedad, mi cuerpo el sér de toteidad en mí. La vista de la contrariedad lleva consigo la de la mutua *determinación*, el espíritu es el que es y lo que es; pero no es el que es y lo que es el cuerpo, y si cada uno se mantiene como tal, no es en su determinación su contrario, lo excluye, el uno llega adonde comienza el otro, cada uno es *limitado* por el otro. El límite no es visto, pues, como un no sér absoluto, sino como el no sér relativo de cada uno de los contrarios, que es el sér de otro, y siendo cada uno de ellos limitado por el otro es finito, tiene un *interior*, su propia esencia, y un *exterior*, lo que queda de la esencia del todo

quitada su propia esencia; pero al yo como sér uno y entero no alcanza el límite y la finitud de los seres que contiene, siéndolos todos justamente en su unidad.

La percepción analítica de la determinación y el límite sirve para desvanecer las ilusiones que ocasiona al entendimiento discursivo el punto de vista lateral y exterior en que se coloca. Es la determinación relación esencial y no meramente cuantitativa, como si el espíritu fuera una especie de cuerpo más sutil y el cuerpo un espíritu condensado, ni el cuerpo se vuelve espíritu quitándole, añadiéndole ó modificándole tales ó cuales propiedades corporales y al revés, dándose la determinación de ambos como relación contraria de toda mi esencia, no de mi esencia en este ó aquel respectó. Pienso, por el contrario, que toda mi esencia se da igualmente en ambos seres interiores míos, pero se da en relación invertida en mi espíritu, como esencia de mí para mí, toda interior, que como tal se interioriza también en su opuesto relativo, lo recibe como tal propio en sí en su conciencia; en mi cuerpo como esencia total y solidaria con los otros cuerpos y mediante ellos con los otros espíritus, recibándose todo en sí mediante los sentidos y la enervación central y dándose en ésta como todo propio al propio todo de mi espíritu, en cuya esencia común y opuesta se unen y se distinguen. La determinación del espíritu por el cuerpo es determinación de todo en todo, de modo que ni el espíritu puede salir de sí para hacerse cuerpo, ni el cuerpo espíritu, ni las propiedades espirituales corporales y al contrario, sino que aquellos dos seres se mantienen en mí frente á frente por todo mi yo, y en lo tanto cada uno se encierra en sí mismo,

es el propio que es. Pero ni el espíritu ni el cuerpo se determinan por la relación meramente negativa del límite, sino por la positiva de ser lo que son en límite de sér. Ni esta negación de límite dice absoluto no-sér más allá, en cuyo caso el término que tomáramos quedaría indeterminado é indefinido, sino sér que está con él, y por lo tanto afirmación positiva de esta relación de estar con otro, manteniéndose como el que estando en la propiedad de cada uno está en la de ser con otro y por esto determinado y definido por él en el sér en que son tales seres, sin límite en ello ni contrariedad ni negación alguna. Luego la determinación aunque se dé en cada uno de los términos, siendo el determinante y el determinado por el otro, en su razón entera no se da en ninguno de los dos, ni aun en ambos, sino en el sér en que se determinan, no determinándose en tal cuerpo porque soy tal espíritu, ni á la inversa, sino determinándose en este mi cuerpo y mi espíritu, porque soy yo, en razón de mí. Luego tal relación no se hace en razón de totalidad como ocupando mi espíritu tal lugar en mi cuerpo, ni en razón de propiedad, siendo mi cuerpo la manifestación externa ó material de mi espíritu, mi espíritu condensado, sino en razón de la unidad de mi sér, en que se unen y compenetran mi propiedad y mi toteidad, y por tanto mi sér de toteidad propia y de propiedad entera por modo superior á ambos.

Mirados mi espíritu y mi cuerpo cada uno de por sí, mi espíritu es *uno* y mi cuerpo es *uno*; ambos expresan la unidad de mi sér y mi esencia; pero mirados el uno con el otro son uno y uno, *dos*, de aquí el concepto de pluralidad, reunión de unidades distintas bajo unidad. El espíritu es el mismo

que es y mi cuerpo también el mismo cuerpo; cada uno en sí es de sí y por sí, absoluto, pero mirados frente á frente son relativos, donde nos aparece el primer sentido de la relación como el de propiedades opuestas bajo una propiedad común. Del mismo modo el espíritu y el cuerpo son vistos cada uno de por sí como el todo de sus cualidades; pero en su mutua limitación son todo frente á todo, *contra-todos* en el todo, *partes*, que aquí se definen como los todos particulares dentro del todo común. Vistas semejantes á las anteriores hallamos en la *forma*. El yo es como es, es su forma ó su posición, en la que son igualmente puestos su cuerpo y su espíritu; pero éstos, en tanto que se ponen el uno frente al otro, son *contrapuestos* ú *opuestos*. El yo es su posición positiva (se pone poniéndose), se *afirma*; el espíritu y el cuerpo son, pues, en el Yo *positivos* y *afirmados*; mas la afirmación del uno es la *contra-afirmación*, la *negación* del otro. Mi espíritu, en cuanto se afirma como espíritu, se niega como cuerpo, y si llamamos al *como* del Yo la posición, la *tesis*, podemos decir que el espíritu y el cuerpo son la *anti-tesis* fundamental de la naturaleza humana. La uniposición ó la unidad numérica del Yo se manifiesta en el espíritu y en el cuerpo, siendo cada uno de ellos uno, formal ó numéricamente, un espíritu y un cuerpo; pero considerados

en su posición frente á frente, en su contraposición, son uno puesto frente á uno: de ahí la dualidad bajo unidad, primer origen del número. El espíritu y el cuerpo como propios seres se rige cada uno, pero en su oposición se *co-rigen*; como seres totales, cada uno se contiene, pero en su posición opuesta se *co-contienen* conteniendo cada uno al otro en su forma propia y bajo opuesta relación. Por último, yo, en cuanto soy lo que soy como soy, en cuanto soy real y positivamente *existo*: mi espíritu y mi cuerpo, siendo cada cual lo que real y positivamente es, lo que es en mí, *existen*, pero la existencia del uno es contraria y opuesta á la del otro; en cuanto existen por sí son sustantivos, pero la sustancia del uno es contraria y contrapuesta á la del otro; son del modo que son, pero de opuesto modo, siendo la sustancia del primero propia é intensiva, *espiritual*, y la del segundo total y extensiva, *corporal*.

Los escolásticos, invirtiendo el orden real de estas percepciones, han querido explicar la contrariedad por la oposición, como si pudiera darse oposición entre lo que no es y es conocido como contrario, y apartando al pensamiento de su objeto han definido ésta por la *insociabilidad* de las ideas, reputando insociables aquellas que no pueden darse al mismo tiempo en el mismo sujeto por excluirse recíprocamente, como lo blanco y lo negro, la materia y el espíritu, *illæ quæ simul in uno eodemque subjecto stare non queunt sed ad invicem se ex-*

cludunt, y distinguiendo en esta oposición cuatro especies: *relativa*, la que resulta entre dos cosas del mismo orden, que sólo son predicables desde un extremo, como la que se da entre padre é hijo; *privativa*, la de la perfección real á su privación ó carencia, como la que hay entre la vista y la ceguera; *contraria*, la que «existe entre las cualidades que se excluyen mutuamente del mismo sujeto,» «*inter ideas vel res positivas sub eodem genere, sed quæ in uno et eodem subjecto simul conjungi non possunt,*» y *contradictoria*, la que tiene lugar entre el sér y su negación, «*inter rem et ejus negationem, ita homo et non homo sunt ideæ contradictoriæ.*» Esta oposición nuda, mera posición del pensamiento, en que éste flota por la vaga región de lo posible y aun de lo imposible, como la contrariedad entre el sér y la nada, que él mismo declara que no puede ser ni en el sér tomado en el pleno concepto de tal, que nada deja fuera de sí mismo, ni aun en el sér finito, que en sus límites no encierra nada de contradictorio, trae como consecuencias el concebir como repelentes y negadoras en la realidad la unidad y lo plural, lo absoluto y lo relativo, el todo y la parte, que coexisten, sin embargo, en el pensamiento, pues que cada uno de estos términos no se define sino por la negación del otro (lo uno por lo indiviso ó lo no vario, lo absoluto lo no relativo, lo todo lo que no es parte, y aun en su pleno sentido lo uno lo que no contiene variedad, lo absoluto lo sin relaciones, lo todo lo sin partes). La contrariedad, vista en el sér, nos explica, al menos en el nuestro, que es el que nos está presente, cómo la pluralidad se da en la unidad, lo relativo en lo absoluto, las partes en el todo, la relación en la identidad, la contraposición en la posición, las sustancias particulares modalmente diferentes en la sustancia única, sin que los conceptos primeros se anulen, sino que se afirmen por su contrariedad y oposición interna.

El sér y la esencia espirituales, vistos á la luz de la propia conciencia.—La conciencia nos ha mostrado que mi espíritu es el sér de mí, mi sér propio; esta vista nos lleva inmediatamente á reconocer que el espíritu es y permanece en sí, que su esencia es la *innidad*. Un espíritu pensaba profundamente, Santo Tomás es más superior cuantas menos ideas tiene. El espíritu, por su cualidad de absoluto, es el centro de donde parten y adonde convergen todas sus relaciones: la *entelechia* se diferencia de todo otro motor—enseñaba Aristóteles—en que es el principio y el fin de su movimiento. El espíritu, pues, está en sí mismo, es íntimo de sí, su forma es la concentración. Cuanto el espíritu intima más consigo, cuanto más se concentra, tanto es más dueño de sí y en su mayor simplicidad es más comprensivo. «Sumergid vuestro espíritu en la meditación—ha dicho un gran poeta contemporáneo—y os elevaréis al cielo.» Este sér del espíritu en sí mismo es lo que hace que sea un sér de sí y por sí *absoluto*. Como absoluto es el origen propio de sus esencias y de sus determinaciones, es un *sujeto*, una *persona*. Aquí encontramos otra vez la distinción antes hecha entre el espíritu y el cuerpo: yo me distingo de mi cuerpo como *yo mismo*; yo quedo y me llamo todavía *yo*, á distinción de mi cuerpo. Sólo el sér que dice *yo* es un sujeto, una persona.

Si quisiéramos una definición analítica del *espíritu* ó de la persona la formularíamos diciendo: *Todo sér que dice yo*. Todas mis esencias totales se dan en mi espíritu; pero bajo su propiedad de tal que las caracteriza, las distingue y las opone á las correspondientes de mi cuerpo. Así mi esencia espiritual es *una*; pero esta unidad es *unidad propia*, absoluta, que se intima, se interioriza, se concentra en sí misma, y por esto es simple, indivisible, pura, idéntica siempre y cada vez consigo, y en lo tanto de una originalidad siempre nueva, inagotable é insustituible. En ella es donde mejor se comprende aquel tan sencillo como profundo pensamiento de Fenelón: «*lo uno es más que lo que es mucho.*» En su simplicidad la unidad espiritual, como que se abisma y se confunde en su propio contenido y ha podido dar lugar al concepto de la unidad, inefable é inaccesible á la inteligencia de los místicos. Simple, y como simple absoluta é íntegra, es por naturaleza dueña y señora de sí misma, es, por explicarnos así, como un punto donde la más pequeña energía se hace infinita y donde las mayores fuerzas que le solicitan se anulan porque pasan sin tocarlo. Como unidad de propiedad la esencia espiritual es un *todo*; pero un todo de propiedad que vuelve sobre sí, que se intima consigo, que es todo para sí mismo, no para otro; un todo que se recibe

otra vez en sí mismo, que se *afecta* de sí propio, *un sentimiento*. En efecto; el sentir aparece á nuestra conciencia como una relación cuyo sujeto y cuyo objeto soy yo mismo, yo refiriéndome á mí, pero como compenetrándome, como confundiéndome conmigo, como se confunden las partes en el todo. Esto es lo que nos indica también su etimología *sentire*, ir por bajo ó por dentro, y las metáforas con que nos representamos esta propiedad, tomadas sentido del tacto, en que el objeto penetra en nuestra piel como formando un todo con nosotros. (*Me ha herido en el corazón, me desgarró las entrañas, éramos uña y carne.*) En el sentimiento el espíritu no analiza, no se distingue, se refiere á sí mismo como *solidario*. No se ama precisamente por esto ó por aquello, *se ama porque se ama*: la obra del amor es confundir al amante y al amado, hacer de dos uno por la propia abnegación; cada uno renuncia á sí mismo, no vive más que la vida del otro; de dos seres que eran se hace un solo sér, ó más bien, como dos mitades de uno mismo se reúnen en el sér en que desaparecen todas sus diferencias. La unidad espiritual, juntamente con ser una unidad entera, es una unidad *propia*; pero propia otra vez en razón de propiedad, propia de sí y para sí, absoluta para sí, idéntica consigo. El espíritu en la unidad de su sér se identifica consigo en el mismo, para

sí se está presente, se *conoce*. El conocer es también una relación entre el yo y el yo mismo; una relación en que el yo, sin perder su unidad, manteniéndola, se presenta frente á sí propio, se subdistingue como sujeto y objeto, afirmando la identidad de ambos términos. Como el sentir expresa primeramente una relación de unidad y de unión esencial en esta unidad de los términos de la relación, que son afirmados como el mismo esencialmente, y sólo distintos bajo la unidad de la relación, y dada y supuesta la identidad de los términos; pero en vez de ser una relación de totalidad y compenetración como la que el sentir expresa es relación de propiedad, identidad ó presencia. En el sentimiento el Yo se afecta de sí, se funde ó se confunde consigo; en el conocimiento se identifica, se está presente, se sabe de sí. El conocer expresa, pues, una relación de unión esencial entre el cognoscente (el sujeto del conocimiento) y lo conocido (el objeto), unión que consiste en que el sujeto, quedando tal y propio (tal sujeto), se refiere al objeto, que queda igualmente tal y propio en sí (tal objeto) identificándose ó estándose presente, como siendo especialmente el mismo. El conocimiento es, pues, *la unión esencial de propiedad en que el yo es propio para sí, identificándose como sujeto y objeto*. Expresa, pues, una relación de esencia propia

en que los términos, aunque idénticos ó mejor como tales, queda cada uno propio en sí, en lugar de compenetrarse. Yo para conocerme me pongo frente á mí mismo como si me fuera extraño en algún modo. Por eso el lenguaje común se vale para sensibilizar el conocer de metáforas tomadas de la luz y los colores (*lo veo claro, confuso, lo puse de relieve, es evidente, hizo un razonamiento luminoso, video, nosco, scio*); la misma palabra *idea* significa etimológicamente *vista*. El conocimiento, como ya lo notaron Platón y Aristóteles, es impasible: conocer no es ver las cosas como nos agradaría que fueran, sino como son.

La filosofía abstracta separando la esencia, y las esencias de su contenido, las deja como formas intelectuales vacías, que no pueden mostrar realidad alguna interna, indiferentes como son á toda realidad é indistintamente aplicables á ella. De ahí que la distinción verdaderamente aparente que en estas esencias se encuentra se tome no de ellas mismas, sino de la experiencia de la aparición fenomenal, y en último término de la materia, cayendo en el contrasentido de buscar el principio de la determinación en lo que por naturaleza se supone indeterminado é indeterminable por sí. De aquí que confundiendo, como lo hace Balme, la unidad con la *simplicidad*, entendida ésta como la indistinción interna (lo realmente uno carece de distinción en sí mismo, no consta de partes de las que se pueda decir esta *no es* aquella), no halle esta unidad en el mundo corpóreo en cuantas es objeto de nuestra sensibilidad. «Lo externo consta esen-

cialmente de partes, de donde resulta que la unidad real ó la simplicidad no la hallamos en el mundo corpóreo en cuanto es objeto de nuestra sensibilidad.» «La verdadera unidad sólo se encuentra, pues, en la simplicidad: donde no hay verdadera simplicidad hay una unidad ficticia, no real, pues aun cuando no hay separación hay distinción entre las varias partes de que el compuesto se forma.» Y no sería difícil demostrar, siguiendo el mismo razonamiento, que nuestra alma no la tiene tampoco. «He dicho, escribe, que las sustancias simples no se ofrecían á nuestra intuición, y que ésta no tenía más objetos que mereciesen el nombre de simples que los actos de nuestra alma.» «Tocante á los actos de nuestra alma, que nos son dados en intuición en el sentido íntimo, no cabe duda que son perfectamente simples.»—«Conviene no confundir la multiplicidad de los actos con los actos: no niego que éstos sean muchos, sólo digo que son simples en sí mismos. En nuestro espíritu se suceden continuamente pensamientos, impresiones, afecciones de varias clases: estos fenómenos son distintos entre sí, como lo prueba el que existen en tiempos diferentes, y en un mismo tiempo existen los unos sin los otros y algunos de ellos son incompatibles porque se contradicen, pero cada fenómeno por sí es incapaz de ser descompuesto; no admite dentro de sí la distinción en varias partes, y por consiguiente es simple.» Luego el alma, que se manifiesta en actos que se distinguen y hasta se contradicen, no es simple, y por consiguiente no es una al menos para nuestra inteligencia, por más que los actos lo sean considerados cada uno de por sí. Y si consideramos todavía que en un mismo acto sentimos y conocemos, y que el conocimiento y el sentimiento pueden y de hecho están muchas veces en abierta oposición (sé que esto me hace daño, pero me gusta), la distinción, y por consiguiente la no unidad

del alma, tomando por uno lo indistinto, es más evidente. Mirando, por el contrario, la unidad como es en el sér que soy, mi unidad espiritual no es un puro concepto, sino soy yo intimando conmigo, es mi *in-neidad*, en que juntamente estoy en mí como propio y como entero, como conciencia y como sentido íntimo, y después de explicaros cómo se dan en mí estas dos esencias como juntas y distintas, nos llevan á la intuición de la propia naturaleza de cada sér. No son, pues, el sentir y el conocer hechos, como se repite, primitivos, y como primitivos irreductibles é inexplicables, sino antes que todo relaciones esenciales de mi espíritu, expresión de su propia naturaleza, ni proceden la una de la otra, como pretende el sensualismo haciendo derivar el conocimiento de la sensación, sino que de continuo se dan en mí juntamente, sin que jamás se confunda el uno con el otro, ni la propiedad é identidad de mi espíritu y su toteidad son conceptos reflexos, sino la vista directa de cómo me identifico en mi conocimiento y me afecto de mí en mi sentir, propiedades reales de mi espíritu que reconozco en su percepción unitaria. Estas relaciones esenciales no deben confundirse, por lo demás, con las actividades ó hechos que contengan ó deriven de ellas y sin las que carecerían de todo fondo esencial. ¿Hecho de qué? ¿Actividad de qué? Hecho y actividad de conocimiento ó de sentimiento, respondemos, donde es visto que no es posible hablar de estas actividades y estos hechos sin referirlos á aquellas propiedades esenciales, como también que la determinación específica y el límite que pueda afectar á los primeros no alcanza á estas últimas, que sólo se determinan y limitan en la esencia unitaria del espíritu, como la inmediata distinción en ella.

El cuerpo, como sér de toteidad, es un todo en

el todo y un todo de todos. No es primeramente un sér de sí, es en el todo de la Naturaleza, ó mejor, no es de sí sino lo que es en el todo de que forma parte; no es por sí y para sí, es de otro y para otro; no es una persona, es una cosa. Su propiedad nace de su toteidad misma, es tal propio cuerpo en cuanto forma un todo entre otros todos. Su unidad es una unidad de toteidad, es un todo de todos; su forma la continuidad, la extensión, el organismo. El cuerpo es un todo orgánico, un organismo natural. Su unidad es totalmente divisible en todos parciales, no propia y absolutamente distinguible según su idea; se puede separar un miembro del cuerpo, no se puede separar una propiedad espiritual de otra. Bajo su esencia primordial la unidad del cuerpo es también unidad propia y entera. La toteidad del cuerpo se muestra especialmente en las funciones de *nutrición* en que la Naturaleza entera es recibida en el cuerpo y éste á su vez en la Naturaleza en continuo comercio y cambio: la propiedad del cuerpo en las funciones de *relación*, en las que se manifiesta especialmente como un todo distinto en la Naturaleza, reobra sobre ella y se une más íntimamente con el espíritu, siendo su órgano para con el mundo exterior. Así la propiedad y la toteidad del espíritu y el cuerpo no son vanas abstracciones, sino que las primeras son el *sentimiento*

y el *conocimiento* y las segundas las funciones de *relación* y de *nutrición* en que el cuerpo se manifiesta como un todo propio y parte al mismo tiempo del organismo total de la Naturaleza. Pero estas propiedades, que aparecen aquí como distintas y relativamente opuestas, deben unirse, completarse y compenetrarse sin perder su distinción en la unidad esencial del espíritu y el cuerpo en el yo humano.

La particularización de las esencias totales del yo en cuanto son también determinadamente y en su primera y fundamental distinción esencias también totales de mi cuerpo, son aquí reconocidas en vista inmediata tal cual y hasta donde mi cuerpo se revela en mi conciencia, que conviene igualmente distinguir de su deducción sintética y de la representación empírica que de ellas nos formamos, por más que ambas se dan con aquélla continua y como indisolublemente unidas. Ciertamente es que pensamos que estas propiedades primarias de nuestro cuerpo son también las de todo cuerpo humano; es más, tenemos la convicción de que si no lo fueran no lo serían tampoco del nuestro; pero este presentimiento racional, de que bueno es tomar nota, no tiene todavía los caracteres de conocimiento científico, faltos como estamos al presente del conocimiento reflexivo del principio en que se funda. Y cuán peligrosas sean estas prematuras generalizaciones salta á los ojos con sólo considerar que del mismo modo estábamos autorizados para atribuir á todos los demás seres humanos nuestro sexo ó nuestro carácter. No debe, sin embargo, dejar de llamarnos la atención el que nos sea dable concebir los cuerpos de nuestros

semejantes sin las propiedades que venimos examinando cuando fácilmente los concebimos sin otras de las que actualmente poseemos. Ciertamente es también que se nos hace muy difícil separar el conocimiento de ellas de la representación que tenemos de nuestros organismos en la total que nos formamos de nuestro cuerpo; pero no lo es menos que distinguimos nuestras funciones de nutrición y de relación antes de sabernos anatómica y fisiológicamente de los aparatos en que se producen y de las operaciones que ejerce cada uno. Es más, podemos hasta imaginar órganos y funciones algo diferentes, sin que por esto se alterara la sustancialidad de nuestro cuerpo; mas no se nos alcanza que haya alguno que no pertenezca á la Naturaleza y deje de obedecer sus leyes, ni que pueda llamarlo mío sin que sea el órgano de la Naturaleza para conmigo y de mí para con la Naturaleza. Y aquí se nos ocurre que la Naturaleza, determinándose orgánicamente como todo, ha de llegar en su formación á todos parciales enteramente totales en su peculiaridad, á todos enteramente referentes á sí mismos, á todos propios, á seres orgánicos, y que el espíritu, como absoluto y centro de sus relaciones, ha de llegar en los espíritus individuales á relaciones totales, con los que estos individuos espirituales y aquellos organismos naturales se han de encontrar en la propiedad total de los unos y la totalidad propia de los otros, que en los cuerpos se manifiesta en la impresionabilidad é irritabilidad y en los espíritus en la sensibilidad afectiva y representativa, que vienen á ser, para expresarnos de algún modo, como su punto de contacto. Pero todas estas anticipaciones piden ser rectificadas ó ratificadas en su lugar.

Doctrinas que niegan la dualidad interior del hombre.—Materialismo.—Espiritualismo puro.—Monis-

mo.—Todos los sistemas filosóficos no admiten la dualidad interior humana, habiendo quien sostenga que lo que llamamos espíritu es una función del cuerpo, una parte suya formada de una materia más sutil ó más evolucionada, ó la resultante de todas las fuerzas y funciones corporales (*materialistas*); ya, por el contrario, que el espíritu crea los organismos que le son necesarios para comunicar en la vida, que *el espíritu crea la carne que ha de servirle de instrumento (animistas)*; ya, por ultimo, que el espíritu y el cuerpo son dos aspectos de una sustancia única, para nosotros desconocida, que según el punto de vista bajo que la consideremos nos aparece como espíritu ó como cuerpo (*monistas*).

El materialismo parte de la observancia externa. Ésta no nos ofrece más que objetos que nos aparecen en el espacio y en el tiempo, objetos que producen impresión en nuestros sentidos, seres naturales. De estas diferentes combinaciones desaparecen las que no pueden subsistir en la *batalla por la vida*, y de este modo sólo van quedando las más perfectas, sin que pueda pensarse otra ley de perfeccionamiento que la que resulta de la *concurrancia de las especies*. La función más perfecta del organismo, el pensamiento racional, sólo se da en el hombre porque su cerebro es el más perfecto, pero de su cerebro depende: las facultades mal llamadas espirituales, los sentimientos, las pasiones, el conocimiento, dependen de la disposición de la masa cerebral, de modo que una alteración en ella produce la pérdida de ciertas facultades inte-

lectuales, una alteración más profunda la locura, otra mayor la muerte. La diferencia de clima, de alimentos y de organización produce la diferencia de ideas y caracteres. Según predomina la bilis, la sangre ó la linfa, así el alma es dulce, impetuosa, etc. «La debilidad de organización—dice Bichat—coincide con la timidez en el niño; la audacia con el predominio que se observa de los sistemas sanguíneos en el joven; las pasiones egoístas aparecen en la edad viril, cuando la bilis y el aparato gástrico están más pronunciados. El clima obra sobre los humores y da al sentimiento más ó menos vivacidad, más ó menos penetración á la inteligencia y más ó menos energía á la voluntad.» «El comer y el beber—dice Moleschott—suministran la materia que en nosotros siente y piensa.» Ni valga decir tampoco contra esto que las propiedades que llamamos espirituales no pueden explicarse por las actualmente conocidas de la materia. ¿Las conocemos todas por ventura? ¿No descubrimos cada día otras nuevas? No hay más que materia, porque no hay más que lo que vemos y tocamos. La balanza del químico acusa que la materia no aumenta ni disminuye, sólo cambia y se transforma: la materia misma es, pues, indestructible y eterna; en su seno se verifican esa multitud de combinaciones que se llaman seres particulares y á su seno vuelven para transformarse en otras nuevas. La ciencia demuestra lo contrario de lo que ha venido creyéndose por la fe: el espíritu es lo perecedero, la materia lo inmortal. El materialismo parte, pues, de una triple hipótesis: primero, no hay más conocimiento que el experimental; segundo, no hay más experiencia que la sensible exterior; tercero, la experiencia sensible exterior nos autoriza á afirmar que todo lo que existe es materia. Todo lo que existe es materia es una proposición que excede en su forma y en su contenido á los datos que nos proporciona la ex-

perimentación sensible. En su forma, porque la experiencia nos revela lo que es actualmente, no lo que debe ser ni lo que será; puede fundar juicios de efectividad, no de necesidad, ó apodícticos según la nomenclatura kantiana. En su contenido, porque experimentalmente no vemos seres, sino apariencias de seres; el fenómeno, no el númeno. Podemos representarnos efectos materiales; la materia en sí nadie la ha visto ni la verá, es un concepto inteligible que no sufre representación. Y aquí es de notar que cuando el materialismo dice que no hay espíritu, porque nadie lo ha visto ni tocado, cae al par en un círculo vicioso y en una contradicción. Si el espíritu cayera bajo la esfera de acción de los sentidos no sería espíritu, sino materia, y si ésta es sólo lo representable en los sentidos, ¿qué puede contestarse al que pregunte qué figura ó qué grueso tiene la materia? Por lo mismo también que ésta no es un objeto directo del conocimiento experimental, sino un supuesto necesario, pero incógnito para él, como lo inconsciente de Schopenhauer ó lo inconcebible de Hamilton ó la misma *materia prima* de Platón y de Aristóteles, su concepto es un concepto indeterminado, que puede significarlo todo, hasta lo más contradictorio. ¿Es la materia la combinación ó el agregado de átomos, como la pensaron Demócrito, Epicuro y Gassendi, y como ha venido pensándola la Física vulgar? ¿Es una masa continua é inerte, como la imaginaba Descartes? ¿Es la reunión de los diferentes centros de fuerzas ó sus diversos estados de equilibrio, como aseguran los dinamistas? ¿Es la unidad de lo que ordinariamente se llama materia y fuerza, como supone Büchner? ¿Contiene, aunque sólo sea virtualmente, las propiedades que atribuimos al espíritu? En este último caso no es lo que ordinariamente entendemos por esta palabra, sino el *sér*. Habrá una materia que se concentre en sí misma, una materia que

vuelva toda sobre sí, que se penetre, que se conozca, que diga *yo*, una materia inmaterializada que, reduciéndose á un punto ideal, ofrezca á las sollicitaciones exteriores una resistencia infinita, mientras que éstas pasarán por su lado sin encontrarla nunca; habrá, en fin, una materia libre y pensadora, otra fatal é inconsciente; una que se extiende en el espacio, otra que en sí misma se concentra, siendo toda para sí, una materia material, si se nos consiente el pleonismo, y otra espiritual. En este caso las pretensiones del materialismo no pueden ser más modestas: se reducen á cambiar el significado de una palabra; es una cuestión de gramática, no de metafísica. ¿Es, por el contrario, como la supusieron Platón y Aristóteles, lo potencial pero inactivo, lo indiferente á toda determinación y cualidad? Entonces la materia es la nada, y por la nada, nada se explica. La hipótesis materialista, á más de contradictoria en sus términos, es falsa en sus tres extremos. Tenemos experiencias que no son sensibles exteriores, las de nuestra conciencia actual y nuestra fantasía, por las que ha podido decir Descartes que nos sabemos mejor de nuestro espíritu que de nuestro cuerpo; tenemos además conocimientos que no pueden reducirse á la experiencia, tales como los matemáticos morales y estéticos, y entre ellos se cuentan los de los modos generales de la materia y de la materia misma. Que á las determinaciones materiales se sigan otras espirituales no significa que aquéllas sean efecto de éstas, es el conocido sofisma *post hoc, ergo propter hoc*, ni el que existiendo ciertos órganos existan ciertas facultades, que éstas sean producto de aquéllos; tanto valdría afirmar que la obra de carpintería se hace por el hacha y la sierra y no por el carpintero, porque sin estos ú otros instrumentos análogos aquél no podría verificarla; pudiendo además por la misma razón defenderse lo contrario, á saber: que el órgano era el

producto de la función. (¿ *Qué fué primero, el hacha ó el carpintero, el huevo ó la gallina?*) Por lo demás, que por las experiencias físicas no se encuentre el espíritu, prueba tanto contra la existencia de éste como que un ejemplar de la *Iliada* no contenga este poema porque el químico no descubra en sus hojas más que papel y negro de imprenta. La hipótesis materialista, por último, no explica sino niega todos los hechos espirituales de que la conciencia testifica. Si el conocer no consiste más que en ciertos movimientos ó alteraciones cerebrales producidas por las impresiones orgánicas, unos y otras serán diferentes según los distintos organismos, todo será igualmente falso y verdadero, ni el objeto exterior ni yo seremos conocidos, quedando reducido el conocimiento á un puro pasar, que nada deja de fijo ni subsistente, ni aun el pasar mismo; y la misma teoría materialista que esto proclama, como ya observaba Platón, será juntamente falsa y verdadera, quedando reducida á lo que es, á una opinión que no podrá elevarse nunca á conocimiento científico. Si la voluntad no es más que la reacción sobre la impresión recibida, siempre adecuada al impulso, no soy yo quien quiere, sino el medio, ó más bien ni el medio ni yo. Negación de la Psicología, porque no hay espíritu de la Metafísica, porque no hay más que fenómenos de la Moral y el Derecho, porque no hay más que máquinas, de la Teología y de la Religión, porque no hay Dios, y hasta de la Teología y de la Física, porque no hay cuerpos sino apariencias corporales, tales son las consecuencias de una hipótesis contra la que combaten de consuno la percepción inmediata, en que el espíritu se sabe de sí é ignora lo que es materia, la Lógica, la Metafísica, la Moral y todos los elevados y nobles sentimientos. Dificultades análogas ofrece la doctrina del espiritualismo puro. Para éste el cuerpo no es más que una concreción es-

piritual; *el espíritu crea la carne que ha de servirle de instrumento*. El alma es, según Stahl, quien preside á todas las funciones corporales, quien le nutre, lo conserva, quien lo forma y organiza. ¿Cómo concebir la individualidad de un sér sin la individualidad del principio que lo anima? La inteligencia de este principio, al mismo tiempo que su identidad con el alma racional, se demuestra por la admirable estructura del cuerpo, por la armonía y proporción de sus partes, por las íntimas relaciones que existen entre lo físico y lo moral, por la influencia directa de la inteligencia y la voluntad en todos los fenómenos de la vida. Á la vista de un manjar que nos agrada se nos hace, como vulgarmente se dice, la boca agua; el pensamiento de una medicina nos produce contracciones en el estómago. «*Certe enim monstruo simile est audire quod motus tam sani quam morborum, vitalis tamen sensus, nullo modo aut respectu, usquam sint in potestate animæ rationalis.*» (*De mixti et vivi corp. Theor. med. vera, I, 122.*) El alma obra en el cuerpo por el movimiento. «*Motu enim omnia utique sua agit anima.*» (*De scopo et fine corporis, 234.*) Pero los atributos del movimiento son incorpóreos, como la energía, la proporción, la finalidad, que suponen la inteligencia, propiedad del alma racional. Lo que nos impulsa á comer y beber no es el instinto, sino la voluntad (*Vitalis nutritivus appetitus est voluntas edendi atque bibendi*); la leche asciende á los pechos en el embarazo por una admirable previsión del alma (*De lactis secretionem*); ésta preside á todos los actos humanos (*anima præses omnium actuum in homine*), y no existiendo el cuerpo para sí mismo, sino para el alma, como su órgano ó su oficina, el alma ha debido ser la encargada de su formación, como se demuestra también *à posteriori* por los cambios producidos en la organización del cuerpo por obra exclusiva de la imaginación y de la voluntad y por el influjo de las im-

presiones y de la fantasía de la madre sobre el niño, de donde nacen deseos inmoderados y conformaciones corporales extrañas: el alma es, pues, el arquitecto de su propio cuerpo (*discendum quod ipsa etiam anima et struere sibi corpus, ita ut et ipsis usibus quibus solis servit, aptum sit; et regere illud ipsum, actuare movere soleat, directe atque immediate sine alterius moventis adventu et concursu*). Pero si el alma no sólo obra sobre su cuerpo, sino que lo conoce hasta en sus últimos detalles, no es preciso suponer que se aperciba de esta su ciencia y acción, porque ella tiene dos especies de conocimiento, uno cuyo objeto son las cosas compuestas capaces de ser representadas en la fantasía, otro el de las cosas simples de toda especie que aunque perfectamente conocidas no caen bajo el dominio de la reflexión ni de la memoria: «*Ergo distingendum esse arbitror inter λόγος et λογισμός, intellectum simplicem et simpliciorum imprimis aut subtilissimorum et ratiocinationem atque comparationem plurium, et insuper quidem per crassissimas circumstantias sensibiles, visibiles atque tangibiles notorum: Quandoquidem animum advertentibus manifestum est quod tam in ratiocinationem distinctam, quam in primis et absolutissime quidem in memoriam, nihil usquam cadat, nisi sola res, crasso quodam modo figurabiles; cum ex adverso nimio plures res cadant in verum intellectum, non solum agnoscentem sed etiam dignoscentem, imo specificè desinientem, et hoc tum, sine ulla vulgaris acceptionis ratiocinatione, sum sine omni speciale sine concursu, sive posthac succesu memoriæ*. Bouilhier (*Le principe vital et l'ame pensante*) piensa que el conocimiento interior que el alma tiene de su cuerpo no es la que Sthal y Perrault habían imaginado. «Es un conocimiento que no tiene nada de científico, que no dispensa del estudio de la anatomía ni de la necesidad del médico. Mas aunque vago y confuso y limitado á las partes principales de la or-

ganización no es menos suficiente para las necesidades de la vida animal....» «¿Quién no sabe—continúa—en cuánto grado no se puede avivar ó debilitar el sentimiento de la vida en un punto cualquiera del organismo según se aparte ó se fije la atención en sus impresiones?...» «La atención—dice en alguna parte Cabanis apesar de sus tendencias materialistas—modifica directamente el estado de los órganos. Hechos numerosos prueban la verdad de este axioma de la escuela: *fortis imaginatio generat casum.*» «La salud, y en consecuencia la vida misma, depende hasta cierto punto de nuestra voluntad. Goethe cuenta en una de sus cartas, que hallándose expuesto en una epidemia de fiebre pútrida á un contagio inevitable, logró sustraerse á ella por la energía de su voluntad.» El temor, la emoción, el despertar súbito hacen acelerar los latidos del corazón: el rubor descubre el secreto de lo que pasa en el alma de los individuos dotados de viva sensibilidad. La pena hace correr las lágrimas, el miedo acelera la exhalación intestinal, la ansiedad moral produce la transpiración de la frente y de las axilas, la pena destruye las constituciones más robustas, los celos pueden hacer caer en el marasmo, una viva impresión moral suspende y turba la digestión, la cólera pone la piel ardiente, el miedo hace desaparecer el sueño. El exceso del mismo goce pone la vida en peligro, *el goce da miedo*.... ciertos objetos y pensamientos excitan los órganos genitales. Así el alma influye en la circulación, en la asimilación, en la nutrición, en la calorificación, en el sueño, en la generación, en una palabra, en todas las funciones vitales.... No es sólo el cuerpo el que por su buena constitución fortifica el alma, también el alma bien regida mantiene al cuerpo en buena salud. Hay, por consiguiente, algo de verdad en la paradoja de que uno no se muere hasta que quiere.... Un alma fuerte, según la pa-

labra de Bossuet, es la dueña del cuerpo que anima. Así como no tendríamos idea de causa, apesar de todas las sucesiones de fenómenos que se suceden en el universo, si antes no la hubiéramos encontrado dentro de nosotros mismos, tampoco, apesar de todas las disecciones y vivisecciones, tendríamos idea de la vida sin la conciencia que nos la da anticipadamente.» Resumiendo todo su pensamiento de este modo: «Yo no me contento ya con citar testimonios; hablo en nombre propio cuando se trata de mostrar la imposibilidad de explicar la formación de los seres organizados sin un principio único director y formador. Yo no admito que haya fenómenos vitales absolutamente inconscios: creo que la vida es inseparable de una conciencia más ó menos sorda.» Según Hermán Fichte (*Antropología*, Leipsick, 1856) el cuerpo es la expresión visible del alma, así que llama á ésta el cuerpo interior, *innere leib*, y á aquél el cuerpo exterior, *aussere leib*, oponiendo á la hipótesis de la adaptación del alma al cuerpo, *anpassungs theoriæ*, la de la generación del cuerpo por el alma, *gestaltungs hypothese*, la que se prueba evidentemente en su sentir por la conformidad de tendencias de las fuerzas corporales con la razón; y ya antes Reiclin-Meldegg (*Psychologie des Menschen mit einchluss der Somatologie*, 1837, I, p. 30) declara que según su modo de ver el cuerpo y el espíritu son manifestaciones del alma, *seele*. No parece muy apartado de este pensamiento el tan conocido de Schopenhauer: «Cada sér se presenta efectivamente ante nosotros como su propia obra; pero no se comprende el lenguaje de la Naturaleza porque es demasiado sencillo.» Hartmann también ha dicho: «La hipótesis de que la actividad inconsciente del alma se construye con inteligencia, su propio cuerpo y lo conserva, no tiene nada contra sí, y antes por el contrario, cuenta en su favor con todas las analogías que pueden sacarse de las le-

yes más diversas de la fisiología y de la vida animal.» La teoría anímica no presenta menos dificultades que la materialista; la necesidad de un principio unitario como director y formador del organismo no exige más que éste sea espíritu que cuerpo, á menos de recaer en la antigua idea de la materia, en la de una posibilidad impotente por sí, en cuyo caso el espíritu lo sería todo, puesto que sin él el cuerpo no era nada. ¿Mas no es esto confundir el espíritu con el sér? La influencia reconocida de nuestro espíritu sobre nuestro cuerpo no prueba que éste proceda de aquél como la adaptación del espíritu al cuerpo y la relación de las facultades del uno con los organismos del otro, que el espíritu sea una función corporal. Se confunde aquí la condicionalidad ó mutua dependencia con la causalidad ó dependencia absoluta, relación la una entre las partes que se dan en un todo, relación la otra del todo respecto á cada una de sus partes. El espíritu se concreta en su cuerpo; ¿pero cómo el espíritu, todo absoluto, se hace, lo que no es, todo concreto? ¿Cómo de propio para sí se hace tan ajeno de sí mismo, que se distingue de él propio como lo otro que él? Cualquiera que sea la solución que se adopte, ya la platónica ampliada por alguno de los PP. de la Iglesia de que el cuerpo tiene su origen en el pecado del espíritu, ya la aristotélica de que las almas son las formas de los cuerpos, siempre hemos de encontrar que éstos son algo que limita á aquéllas, y en alguna manera le es contrario. La posición continua del materialismo frente al espiritualismo, el renacer constante de estas doctrinas, cuando se creía que cualquiera de ellas había logrado dominar, nos da también una especie de demostración externa de que ambas son insuficientes, y que por eso la humanidad no ha podido descansar en ninguna. La profesión general de sus partidarios, físicos y médicos los de la primera, y en todo caso

hombres que han partido de la observación fenomenal externa, teólogos, psicólogos y moralistas los de la otra, y en todo caso partidarios más ó menos exclusivos de la observación interior, ¿no indica que han podido nacer de vistas laterales é incompletas, no de la entera y comprensiva del todo? Porque al que mire sólo al espíritu y sus estados, ¿qué ha de parecerle el cuerpo más que un medio ú órgano para su uso, cuando no la sombra que lo limita ó la cárcel en que está preso? Y el que sólo contemple el cuerpo y sus funciones, ¿cómo ha de ver al espíritu sino como á un modo de ser lejano, que exige ciertos aparatos para manifestarse? Y de aquí á suponerlo como el producto ó la resultante de la acción de esos mismos aparatos, ¿hay más que un solo paso, fácil para el que sólo la realidad de la materia considera, y al que por hábito se le hace difícil concebir otra y distinta realidad? Admitiendo unos y otros los mismos hechos y pudiendo explicarse de tan contraria manera, ¿no dice esto por sí solo que ninguna de las dos explicaciones es satisfactoria? La trama de las argumentaciones materialista y espiritualista pura es la misma. Empezando por suponer que no hay más sér que la materia ó el espíritu, atribuir á cada uno, pues no hay más que él, las propiedades del otro. De ahí que en sus términos extremos se toquen y se confundan. Así las doctrinas espiritistas, que se suponen reveladas por espíritus superiores, si por una parte afirman que «los espíritus son las individualizaciones del principio inteligente, como los cuerpos lo son del principio material;» que los espíritus constituyen un mundo aparte, el de las existencias incorpóreas, preexistente y sobreviviente á todo; que admiten entre sí tres categorías, de las que la más inferior se caracteriza por el predominio que sobre ellos ejerce la materia, y su propensión al mal la medía por el ascendiente del espíritu sobre la materia y

su deseo del bien, siendo la primera la de los espíritus puros que han alcanzado el supremo grado de perfección; que cada uno de los espíritus es un centro que irradia á diferentes lados, de donde viene que parezca que se halla á la par en muchas partes; que todos han sido creados sencillos é ignorantes; que se envuelven en una cubierta semi-material, que toman del flúido universal de cada globo, que es lo que se llama *perispiritu*; que encarnan repetidas veces en diferentes astros y á veces en el mismo, para adquirir mediante estas pruebas el mérito y alcanzar la perfección; que «la acción de la materia grosera del cuerpo sobre el espíritu puede compararse con la de un agua cenagosa, que quita la libertad de los movimientos al cuerpo sumergido en ella;» que los espíritus que han recorrido todos los grados de la escala de la perfección se han despojado de las impurezas de la materia y no están sujetos á reencarnaciones; que la existencia corporal no es más que una especie de *tamiz* ó depuratorio; y, por último, que el espíritu es todo y el cuerpo no es más que un vestido que se pudre; por otra parte, enseñan que no es exacto decir que los espíritus son inmateriales, siendo mejor denominarlos incorporeales, pues siendo el espíritu una creación debe ser alguna cosa, materia quintiesenciada, sin analogía para nosotros, y tan etérea que no puede caer bajo nuestros sentidos, y que aun cuando no á nuestra vista tienen á la suya una forma determinada, limitada y constante, siendo como una llama sin resplandor ó una centella etérea, cuyo color varía á nuestra vista (á la cual acaba de decir que no es perceptible) desde la sombra al brillo del rubí, según que el espíritu es más ó menos puro. Bien es verdad que las contradicciones que van señaladas, y otras muchas que pudiéramos señalar y que recaen á veces sobre materias tan importantes como la naturaleza del alma, las explican fá-

cilmente los adeptos porque no todos los espíritus tienen igual ilustración, habiéndolos de conocimientos tan limitados que no comprenden las cosas abstractas, como sucede á los niños; otros pseudo-sabios, que, como los terrenos, hacen ostentación de palabras que no entienden para deslumbrar, y los mismos ilustrados suelen expresarse en términos diversos, que en el fondo tienen igual valor, tratándose de cosas que el lenguaje humano no puede traducir con claridad, por lo que tienen que valerse de figuras y comparaciones que tomamos por realidades. ¿Mas qué confianza pueden merecernos estas doctrinas, que se fundan en el testimonio de esos espíritus de *ultra tumba*, que no sabemos cuándo pueden y quieren decirnos la verdad? Hay un argumento perentorio contra estas pretendidas comunicaciones (hablamos de las efectivas, las posibles no podemos aquí todavía científicamente afirmarlas ni negarlas) y es su completa inutilidad. ¿Se concibe siquiera que espíritus superiores abandonaran sus celestes moradas para decirnos cosas que está harto de oír cualquier hombre medianamente culto? ¿Si su misión es ayudarnos é ilustrarnos, no la cumplirían mejor enseñándonos verdades antes no sabidas que haciendo la sierra ó levantando mesas? ¿Y dónde están no ya esas iluminaciones sobrehumanas y cuasi divinas, que eran de esperar de espíritus perfectos ó cercanos á la perfección, sino siquiera vistas tan profundas como las que por las fuerzas propias de su entendimiento alcanzaron Sócrates, Platón, Descartes, Leibnitz, Kant ó Hegel? La mejor prueba que puede darnos un alquimista de que sabe hacer oro es fabricarlo, y seguramente no lo tendríamos por sabio, por mucha que fuera la fama de que viniera precedido, y por muchos los milagros que de él nos contaran los testigos más fidedignos, cuando examinando los dictámenes ó las recetas que le dieron la una ó con que hizo los otros, todos

ellos se redujeran á vulgaridades conocidas ó á disparates comprobados. No creemos, por consiguiente, que sea preciso atribuir «aquellos fenómenos del magnetismo, que ó *exceden* manifiestamente las fuerzas y medios que para su producción se emplean, ó se obtienen mediante la evocación é intervención de espíritus á los demonios ó espíritus malos,» por más que semejantes hechos cuenten en su apoyo testimonios de magistrados, obispos, sacerdotes, médicos, sabios y escritores de todas profesiones; porque salvo aquellos que pueden explicarse por causas naturales ó psíquicas, entre las que no entra por poco la alucinación del espectador, y los que consisten en juegos de manos ó fraudes muchas veces descubiertos y algunas castigados por los tribunales, todos los demás demuestran en el diablo escasa diablura. «Vaya por las inteligencias superiores,—escribe Oscar Comettant en su polémica con Allán Kardec contestando á este mismo argumento;—pero ¿se han de admitir todas las extravagancias espiritualistas porque hombres distinguidos se hayan contaminado con ellas como podían haberse contaminado con una fiebre? ¿Es necesario creer en la necesidad de la existencia de un colegio de astrología porque Carlos *el Sabio* instituyese uno? ¿Es preciso tener confianza en los horóscopos porque estuvieran en boga en las cortes de Enrique II y III, que eran más disolutos que necios? ¿Tendremos que mandar sacar el horóscopo á nuestros hijos porque el astrólogo Juan Martín echó por mandato de la reina el de Luis XIV y porque Enrique IV mandó sacar igualmente el de Luis XIII? ¿Hemos de creer en los maleficios porque Ton Mezeray, Richelieu y Mazarino creyeron en ellos? ¿Hemos de consultar á la luna y al sol porque el papa Paulo III no se atreviera á emprender nada sin consultar á dichos astros, á ejemplo de Catalina de Médicis? ¿Porque Cagliostro llegara á persua-

dir á un número considerable de celebridades de que vivía hacía muchos años y de que había tratado íntimamente á Carlos V y Francisco I hemos de creerlo? ¿Hemos de creer, con los filósofos platónicos, que Apolonio de Tyana resucitase porque estos filósofos nombran las personas que lo vieron elevarse á los cielos? ¿Hemos de creer, porque los hombres más eminentes de la época creyeran más ó menos en ello, en los oráculos, en las pitonisas y las sibilas, esos *mediums* de la antigüedad? ¿Será, en fin, necesario creer en la diversidad de las seis mil religiones ó sectas que trastornan la cabeza de nuestra pobre humanidad porque participe de cada una de estas creencias cierto número de hombres instruidos, más ó menos locos, presentando todos un pasivo de milagros *auténticos*?» ¿Hemos de admitir, añadiremos nosotros, la existencia de sortilegios, duendes, endemoniados y brujas porque de ellos se ocuparan tribunales, leyes y concilios, porque nuestro pobre Carlos II se creyera y los más eminentes teólogos y exorcizadores de la época lo creyeran endemoniado, y porque muchos de éstos y de las supuestas brujas estuvieran tan seguros de serlo ó de estarlo, que así lo confesaron aun en trance de muerte? Hemos de confesar que los asesinos del Viejo de la Montaña habían estado en el Paraíso de Mahoma porque ellos estuvieran tan convencidos de haber pasado en él algunas horas, que se dejaban matar por regresar más pronto, y que el indio que se murió á presencia del gobernador inglés, se hizo enterrar y resucitó después de algunos días, realmente resucitara? Nó; para estos hechos en que hay que decidir hasta dónde alcanzan las fuerzas de la Naturaleza no bastan testigos honrados y sin preocupaciones, se necesitan testigos científicos, y estos mismos no pueden testificar más que hasta donde la ciencia en su tiempo alcance, guardándose de formular géneros definiti-

vos. Cuando los sabios europeos no conocían los efectos del hatchis y la posibilidad de producir la catalepsia artificial ¿no hubieran tomado por obra de poderes sobrehumanos dos de los sucesos que hemos enumerado? ¿No se han tenido por endemoniadas pobres histéricas? Dentro de los conocimientos de la Edad Media ¿no se hubiera reputado necesaria la ayuda de Satanás para que dos personas conversaran entre París y Bruselas, ó para que se oyera la palabra ó el canto de personas fallecidas muchos siglos antes, lo que hoy cualquiera puede hacer con el teléfono ó el fonógrafo; cuando se tuvieron por mágicos á Alberto el Grande, al papa Gerberto y al franciscano Bacón por tener conocimientos de matemáticas y ciencias naturales, que cualquier mediano estudiante aprende hoy en nuestros Institutos de segunda enseñanza, y por hacer prodigios que hoy repite cualquier aficionado á Física recreativa? Quizá nos engañemos, pero tenemos la firme convicción de que, sin caer en el escepticismo histórico ni estar enteramente desprovistos de sentido común, tenemos el derecho de poner en cuarentena comunicaciones de espíritus superiores que saben menos que cualquiera de nosotros; de músicos que, como Mozart, componen peor música después de muertos que componían en vida; de espíritus tan penetrantes, que no aciertan á decir lo que un literato llevaba ni aun lo que no llevaba en el bolsillo; de mesas que no se elevan más que cuando las salas están á oscuras; de contestaciones escritas en pizarras, que hizo más limpiamente un simple jugador de manos, y hasta de la ciencia de un Lucifer, que interrogado por uno de nuestros ilustres compañeros, ya difunto, resultó que no pudo contestarle en hebreo. Y pues que no es fácil distinguir los espíritus *prudentes* de los *foletos*, los que aspiran á nuestra perfección de los que tratan de perdernos ó de burlarse de nosotros, lo mejor de todo es

no tener trato con ninguno. Creemos también, salvo el respeto que su autor nos merece, que más peligrosa para la religión y hasta para la Iglesia Católica que esta prudente reserva, es colocar en la misma línea de credibilidad estos pretendidos milagros y los milagros del Evangelio. Como las doctrinas espiritistas vienen á encontrarse con las materialistas cuando piensan ser el espíritu una materia quintiesenciada, la teoría materialista del magnetismo animal, que el credulísimo Bisuard atribuía al *od* ó flúido *odilo*, capaz de producir los fenómenos que la religión reputa como sobrenaturales, y Gentil á una sustancia universal que es juntamente luz, calor, inteligencia, Dios, el sol, no faltan observadores reputados que la truequen en espiritista poniendo en hechos exclusivamente psicológicos el origen de la sugestión y del hinoptismo. Esta opuesta apreciación aparece casi desde el momento en que los primeros fenómenos magnéticos (el sueño provocado, la insensibilidad total ó parcial, la comunicación exclusiva con el magnetizador ó las personas con quien éste pone en contacto al magnetizado, y el sonambulismo, según el informe de Husson) fueron estudiados. Á la teoría fluídica de Mesmer con sus varillas y sus cubetas, y del Marqués de Puysegur con su árbol magnético, sus pases y sus varillas de cristal, y de la que las aplicaciones curativas, según la Real Academia de Medicina, «no son más que el arte de producir convulsiones en las personas sensibles,» siguió (en 1831) el informe favorable de Husson, que la Academia no quiso imprimir, en que ya no se habla más que del contacto de los pulgares y de los *pases*, y ya el primer discípulo de Mesmer, Deslón, había indicado, aunque hipotéticamente, la influencia de la imaginación en estos fenómenos maravillosos. La exageración de estas maravillas les atrajo cierto descrédito: Berna hizo delante de una comisión nombrada por la Academia ex-

periencias sobre la transposición de la vista, que no convencieron á nadie. Uno de los miembros de aquella sabia corporación, Burdín mayor, ofreció un premio de 3,000 francos al que leyera sin el empleo de sus ojos y sin el auxilio de la luz: muchos pretendientes se presentaron, pero el premio quedó sin adjudicar. Desde entonces la Academia decidió no responder á ninguna consulta sobre magnetismo animal. Antes, en 1819, el abate Faria, portugués, venido de la India, sostenía, en medio de un extraño misticismo, que la causa del magnetismo reside en el magnetizado, no en el magnetizador, contra la voluntad del cual el sueño puede producirse; hacía sentar á la persona que iba á magnetizarse, le ordenaba cerrar los ojos y concentrarse, y diciéndole con voz imperativa *dormid*, una ó más veces, obtenía algunas el estado que el abate denominaba sueño lúcido; pero un cómico lo engañó y puso en ridículo sus experiencias. Un discípulo de Faria, el general Noizet, se asoció con Alejandro Bertrand, discípulo de la escuela politécnica, que como mesmerista había explicado un curso en 1819, y lo convirtió á sus ideas, haciéndole escribir en 1823 que la causa de los fenómenos magnéticos era debida á un género especial de exaltación nerviosa, que designaba con el nombre de éxtasis, capaz de producir la insensibilidad, la inercia moral, el olvido de lo que se hacía durante el sueño, el instinto del remedio, la comunicación directa del pensamiento, la visión sin necesidad de los ojos y la exaltación de la fantasía, estado en que se encontraron los magnetizados por Mesmer con su varilla, los sonámbulos y los endemoniados de Londun; pero mientras que Noizet convertía á Bertrand, queriendo éste conciliar á los fluidistas y antífluidistas recae en la doctrina de los primeros, explicando en una Memoria dirigida á la Real Academia de Berlín el magnetismo y el sonambulismo con la hipótesis de un flúido vital.

La doctrina de la sugestión fué definitivamente formulada y demostrada por James Braid, de Manchester (*braidismo, sugestión braídica*). Según él, el estado hipnótico tiene un origen puramente subjetivo: la fijación de la mirada en un objeto brillante con fatiga de los erectores del párpado superior y la concentración de la atención en una sola idea determinan el sueño hipnótico, para lo que no hace falta ajena influencia, pudiendo cualquiera obtenerlo por la tensión de su espíritu. Entonces su imaginación se hace tan potente, que cualquier pensamiento propio ó sugerido por persona á quien preste especial atención y confianza toma para él todos los caracteres de la realidad. Cuanto más se provocan estos fenómenos más fácil se hace el obtenerlos; pero ni el pensamiento del hipnotizador, si no es expresado por la palabra, ni sus ademanes, si no son comprendidos por el hipnotizado, producen en éste efecto alguno. La actitud en que se coloca al hipnotizado puede hacer nacer en él los sentimientos y las acciones á que corresponden, como la sugestión de ciertos sentimientos ó pasiones la actitud mímica correspondiente. Grimes en Nueva Inglaterra, sin haber tenido, á lo que parece, noticia del descubrimiento de Braid, produjo análogos efectos, extendiéndose su doctrina con el nombre de *electro-biología* por los Estados Unidos, y haciéndola penetrar en Inglaterra el Dr. Darling, siendo estudiada por los sabios más distinguidos y por el psicólogo Dugal Stewart. Durand de Gross (el Dr. Filippis) en Bélgica, en Marsella y en Argelia no sólo practicó el braidismo, sino que trató de explicarlo. Según él, para la difusión de la fuerza nerviosa en los nervios de la sensibilidad se necesita una actividad general y bastante intensa del pensamiento; si esta actividad cesa, la enervación se suprime y los nervios pierden la aptitud para conducir al cerebro las impresiones externas (los idiotas son más ó

menos anestésicos); pero como por otra parte la sensibilidad es el estimulante necesario de la actividad mental, para determinar la insensibilidad basta con suspender el pensamiento, y para esto aislarla de los objetos exteriores que la estimulan. Reducido el pensamiento á un *mínimum*, sometiéndole á la excitación exclusiva de una sensación simple, homogénea y continua, se reduce á un punto su esfera de acción. La célula cerebral continúa secretando, y como la inteligencia no consume más que una pequeña parte de esta fuerza, la restante se acumula en el cerebro, donde produce una congestión, *estado hipotáxico*. Esta actividad nerviosa disponible puede llevarse á un punto cualquiera del centro funcional de enervación central dirigiendo á este punto una impresión que despierte su actividad propia, para lo que se acude á una impresión mental, una idea sugerida que viene á ser la causa determinante de las modificaciones funcionales; la excitación mental reproduce las sensaciones antes provocadas por las excitaciones orgánicas, sensaciones que, regeneradas por la idea, se denominan sensaciones memorativas. Á este segundo momento de la operación braídica es á lo que Durand de Gross llamaba *ideoplastia*. Habiendo merecido fijar la atención de la Academia de Medicina una Memoria de Gross, y antes la de la Sociedad de Cirugía una comunicación del Dr. Assam, los cirujanos emplearon la hipnotización para producir la insensibilidad con éxito en algunas operaciones; pero no tardaron en renunciar á este medio terapéutico, porque la insensibilidad absoluta es la excepción en los hipnotizados, y la hipnotización se consigue pocas veces en las personas que van á ser operadas. Así, aunque el Dr. Liebeault escribió en el sentido de Gross, sosteniendo que el sueño ordinario no difiere en el fondo del sueño hipnótico, siendo ambos debidos á la inmovilización de la atención y de

la fuerza nerviosa en la idea de dormir, pero que en el sueño ordinario el que duerme no está en relación más que consigo mismo y sus ensueños son espontáneos, esto es, sugeridos por sí mismo; pero el hipnotizado se duerme con la idea inmovilizada en relación con el que lo ha dormido, y de aquí la posibilidad de que esa voluntad extraña le sugiera imágenes, ideas y acciones. En Alemania Czermak estudió el estado hipnótico en los animales. Ya á mediados del siglo XVII Atanasio Kircher había observado que si á una gallina se le atan las patas y se la coloca delante de una raya trazada en el suelo, al cabo de cierto tiempo queda inmóvil y permanece así aunque se la desate y se la hostigue. Czermak obtuvo el mismo resultado sin necesidad de ligadura ni de raya manteniendo algún tiempo al animal inmóvil con el cuello y la cabeza suavemente tendidos sobre el vientre. Otros muchos animales, como pichones, conejos, gorriones, etc., fueron hipnotizados, llegando algunos á la catalepsia sin más que colocar delante de sus ojos un dedo ó una cerilla encendida. En los caballos se han observado también estados hipnóticos semejantes. El húngaro Balassa se sirvió empíricamente de ellos para facilitar el herraje: el doctor Wilson produjo un estado que llamó *trance* en los animales del jardín zoológico de Londres, y Biard en Boston comparó estos fenómenos al hipnotismo del hombre, mostrando que pueden ser obtenidos por diferentes procedimientos (miedo, pases magnéticos, fijación de la mirada, luz viva, etc.) todos los que conducen á alterar el equilibrio psíquico haciendo concentrar la actividad cerebral en una idea. Carlos Richet llamó de nuevo la atención en Francia sobre el sonambulismo provocado, haciendo ver que por los pases magnéticos, por la fijación de la vista en un objeto brillante y otros procedimientos empíricos se obtiene una neurosis análoga al sonambulismo natural

En Alemania aparecieron diferentes hipótesis para explicar los estados hipnóticos, unas fisiológicas como la de Rumpf, que atribuye á cambios reflexos en la circulación cerebral la hyperemia ó anemia del cerebro; otras químicas como la de Preyer, que piensa que la concentración del pensamiento determina una actividad exagerada de las células cerebrales, de que resultan productos muy oxidables, como los lactatos que entorpecen el encéfalo por la sustracción del oxígeno; otras psico-fisiológicas como las de Scheider, que explica por la concentración anormal y exclusiva de la conciencia en una sola idea la agudeza exagerada de los sentidos y la viveza de la imaginación, debidas á que toda la actividad psíquica en lugar de estar diseminada en un gran espacio se halla concentrada en pocos puntos, y como la de Berger, que cree que la concentración del sér pensante en una idea ocasiona la inercia de la voluntad, fondo del estado hipnótico, no siendo la rigidez cataleptiforme más que un fenómeno concomitante, debido á que la excitación psicológica se propaga á los centros excito-motores del encéfalo. De manera análoga Heidenhain de la excitación débil y continua de los nervios óptico ó acústico induce á una suspensión de actividad de las células de la corteza cerebral, de donde procede una excitación de los centros reflejos motores subyacentes á dicha corteza, ya porque paralizada la actividad de ésta falte su acción moderadora sobre los reflejos, ya porque á causa de esta misma parálisis toda acción centrípeta transmitida al encéfalo se propague en un dominio nervioso más circunscrito, y por esto mismo obre más eficazmente sobre este dominio excito-motor. Volviendo á Francia, Espinas, estudiando el sueño en los histéricos, supone en ellos un estado de equilibrio inestable en su sistema nervioso, y en consecuencia una rápida debilitación de los centros superiores por

la acción de sensaciones prolongadas ó deprimentes. Charcot, de universal celebridad, ha venido estudiando el sonambulismo provocado en los histéricos, admitiendo tres fases en el hipnotismo, la letargia, la catalepsia y el sonambulismo; pero Bernheim, de quien tomamos estas noticias, en su polémica con Julio Simón sostiene, contra la escuela de la Salpêtrière, que los fenómenos fisiológicos ó físicos no le han parecido en gran parte si no en totalidad fenómenos psíquicos, y que los fenómenos sugestivos tienen semejantes en la vida normal y patológica. Las parálisis, las contracciones, la anestesia, las ilusiones sensoriales y las alucinaciones se producen en el sonambulismo natural, en la histeria, en la enajenación mental, en la embriaguez y en otras intoxicaciones, y en todos en el sueño normal: dormidos naturalmente, todos somos sugestibles y alucinables, ya por nuestras propias impresiones, ya por impresiones procedentes de otros. Mr. Alfredo Maury ha estudiado las alucinaciones llamadas hipnagógicas, «que son las que preceden al sueño, y hay personas que continúan teniéndolas en el período que sigue inmediatamente al despertar....» Añade que los fenómenos psicológicos que él y Mr. Richet han relatado han sido confirmados por todos los observadores, mientras que ellos no han podido verificar los supuestos fenómenos físicos. Una multitud de hechos citados por el mismo autor, como los de la sugestión en la vela, como el de que, en todos los estados de la hipnotización, el hipnotizado permanece consciente, y por consiguiente sugestible, y que por consiguiente todos los casos atribuidos á efectos físicos son explicables por esta última, lo que además se ha demostrado en el transporte que se suponía de miembro á miembro, de derecha á izquierda y viceversa, por la aplicación del imán, y que se han verificado de la misma manera sin él, por la diversa manera

de componerse y descomponerse los colores en la imagen real y en la imagen hipnótica, que muestran cuán engañosa es la observación y la sugestión qué fácil, y sobre todo, por el hecho muy digno de fijar la atención de haberse producido efectos atribuidos á localizaciones cerebrales por la sugestión tocando otras partes diferentes del cuerpo. Los hechos hipnóticos atribuidos á causas exclusivamente físicas, y sobre las que Binet y otros fundan ó apoyan lo que llaman psicología experimental, son, pues, en el estado actual de los conocimientos tan explicables por lo menos por fuerzas espirituales que por corporales, militando á favor de las primeras, que según parecen comprobar muchas experiencias nadie puede ser hipnotizado contra su voluntad. Lo que manifiesta bien á las claras lo incompleto del concepto que de ordinario se tiene del espíritu y la materia es que los mismos fenómenos se atribuyen al uno y á la otra, y las explicaciones que se dan por los partidarios de estas opuestas opiniones no son más convincentes, porque en suma se reducen á dar por sabido que el espíritu tiene las propiedades de la materia ó ésta las del espíritu, que era precisamente lo que había que demostrar. Despine, en su *Estudio científico sobre el Sonambulismo*, presupone una actividad cerebral automática, que se manifiesta sin la intervención del yo, porque todos los centros nerviosos poseen, por las leyes que rigen su actividad, un poder inteligente sin ningún yo, sin ninguna personalidad, apoyándose en que en ciertos estados patológicos del cerebro las facultades psíquicas se manifiestan en ausencia del yo, del espíritu, de la conciencia, y producen actos semejantes á los que normalmente se producen por la iniciativa del yo; de donde infiere que esta actividad cerebral automática y la actividad cerebral consciente, que en el yo se manifiestan tan íntimamente unidas, que de ordinario no hacen más que

una, en ciertos estados patológicos pueden separarse, y que el sonambulismo se caracteriza por el ejercicio exclusivo de la actividad automática y la parálisis de la actividad consciente; de donde concluye que la ignorancia del sonámbulo de lo que hace durante el sonambulismo no proviene del olvido, sino de la no participación del yo en estos actos, inclinándose á pensar, según la opinión de Luys (que suponía que la capa más superficial de la sustancia gris preside al sensorium, la media á las facultades intelectuales y la más interior á la voluntad), que el sonambulismo activo consiste en la parálisis nerviosa de la capa más superficial de la sustancia gris, y el inactivo á la parálisis de la capa media. Esta hipótesis, en primer lugar está desmentida por los hechos. «En los primeros grados del sueño—dice Bernheim—la conciencia y la voluntad existen.» «La ignorancia por el sonámbulo de todo lo que ha hecho durante el sonambulismo, dice Próspero Despine,—añade nuestro autor más adelante,—no proviene del olvido, sino de la no participación del yo en sus hechos; pero yo he visto sonámbulos que se acuerdan de sus hechos al despertar; basta decirles, recordaréis esto al despertar, para que el recuerdo persista.... Además, durante su sueño dan testimonio de una perfecta conciencia de su sér, responden á las preguntas que se les dirigen, saben que duermen:» y quitado esto, ¿qué queda más que el paralogismo de que si todos los centros nerviosos poseen un poder inteligente, las facultades psíquicas pueden separarse del yo, y cada una de ellas reside en una de las capas de la sustancia gris, paralizadas las dos primeras no queda más que la tercera en actividad, actividad por lo demás que siente y entiende, puesto que oye y ejecuta lo que se le manda? Estos fenómenos singulares, de muy antiguo conocidos y todavía poco estudiados, que ora se han atribuido á potencias sobrehumanas, ya al espíritu, ya al

cuerpo, y que probablemente habrá que referirlos á aquel punto de unión en que estos dos seres tan distintos y tan inmediatos, como que se tocan y se confunden, no implican más la ausencia de uno de los dos que el sueño la parálisis del pensamiento, ó las alucinaciones la parálisis del sentido. El materialismo y el espiritualismo puro han encontrado una síntesis aparente en lo que en la Filosofía contemporánea se conoce con el nombre de *monismo*. Tomada etimológicamente esta palabra equivale á unitarismo, y materialistas y espiritualistas exclusivos bien podían reclamar el derecho de usarla, puesto que ni unos ni otros admiten más que una esencia y un sér; pero el uso en filosofía parece desde su reciente introducción en esta ciencia haberla consagrado para significar aquellas doctrinas que, cortando en vez de desatar el nudo gordiano de esta eterna cuestión, postulan una esencia y sustancia en sí misma desconocida, que contiene, aunque no sea más que germinalmente, los atributos de las dos. Nada hubiera impedido, y seguramente estaría más en razón, buscar una esencia que inmediatamente contuviera las propiedades de ambas; pero la antigua pretensión del entendimiento de sacar el sér de la nada, y si no la más moderna, al menos la que modernamente más de ordinario se tiene, de no estimar la causa más que como la sucesión de fenómenos, han traído la idea de un sér sin propiedades, que las va recibiendo por no sé qué virtud misteriosa del medio, no sér que da al sér el sér que éste por sí no tiene. Lo que se llaman propiedades psicológicas se encuentran germinalmente en la materia inerte. Todas ellas—piensa Richet—son en el fondo una sola, la *irritabilidad*, y ésta se encuentra entre las leyes físico-químicas del movimiento. Si suponemos un pedazo de hierro en un estado de electricidad, temperatura y equilibrio mecánico y químico que represente-

mos por A, y que una fuerza F obra sobre él, cambiará el primer estado A en otro $A + F$, si toda la fuerza F se ha invertido en A. El hecho, pues, de responder por un cambio de estado á una fuerza exterior no es exclusivo del animal; lo que acontece es que la respuesta de los seres vivos á la excitación externa es un movimiento de un orden especial, una vibración molecular, un movimiento de traslación ó de concentración perceptible á los sentidos. Ignoramos la naturaleza de estas últimas excitaciones; lo único que sabemos es que la excitación de la célula nerviosa pasa á su vecina y de ésta á la muscular. Hay, pues, en las funciones de relación de los seres vivos dos géneros de movimientos: el de reacción directa ó indirecta mediante el sistema nervioso contra el excitante externo, y otro que parece debido á un excitante interior; los primeros son los que se llaman reflejos, los segundos los instintivos é intelectuales. Pero el mismo Richet nos da la medida del valor que puede concederse á estas explicaciones, cuando nos dice: «Difícil es saber cuándo la sensación es ó no consciente; creemos que el perro tiene conciencia porque da señales de dolor cuando le pisamos; por la misma razón debemos suponer que la rana siente; pero ¿tiene también conciencia cuando, decapitada, la pisamos y presenta los mismos signos? ¿Y los crustáceos que nos los presentan? No hay que cansarse: no puede estudiarse la conciencia en los animales, porque no conocemos más que sus manifestaciones exteriores, necesitándose acudir á nuestra propia conciencia ó al testimonio de nuestros semejantes. Sólo, pues, en el hombre la conciencia puede ser estudiada.» ¡Eterno círculo vicioso, concluimos nosotros, que consiste en explicar la conciencia por las propiedades de la materia, y la materia y sus propiedades por la conciencia, y que lo mismo puede servir para hacer del espíritu un estado material,

á lo que más ó menos tiende el monismo positivista, que á hacer de la materia, con Hartmann, una mera manifestación fenomenal de lo inconsciente. Ni se salva con Wund esta inmensa dificultad nacida de la inocente pretensión de dar desde luego por resuelto todo el problema de la filosofía, haciendo del espíritu y de la naturaleza dos aspectos paralelos de una misma cosa, cuya esencia es igualmente inexplicable desde el espíritu que desde la materia, aunque más desde ésta que desde aquél; porque ¿á qué queda reducida esta supuesta síntesis, no muy diferente en el fondo de la componenda que hicieron los estóicos con la materia y la forma aristotélicas, más que á la necesidad de suponer sobre ambos términos antitéticos una esencia común y á la ignorancia confesada de cuál sea? Así, mientras la razón nos obliga á pensar una unidad sin la que toda distinción sería inconcebible, la presunción intelectualista de que el sér y la esencia están más allá de todo conocimiento (lo están, en efecto, de todo conocimiento empírico ó *mère* intelectual) deja indefinidas todas las cuestiones que se refieren á la naturaleza del cuerpo y del espíritu, que lo mismo pueden ser series de fenómenos de la sustancia única, que sustancias subordinadas, y á las relaciones entre ambos, pues que lo mismo pueden pensarse el uno producto del otro, y aun su sombra ó apariencia, que en todas las formas imaginables de relación, ya colateral, ya subordinada, ya positiva, ya negativa. Esta consideración de la ineficacia de todas las explicaciones ideadas por el entendimiento abstracto para determinar los caracteres comunes ó los diferenciales de una naturaleza y de un espíritu meramente entitativo é insubsistente, como fundado en un ente potencial que sólo muestra ser algo efectivo en la apariencia empírica, que nada deja tras sí de real ni verdadero, deben animarnos á fijar una y otra vez la

atención en la presente vista racional de la distinción y propiedad de nuestro espíritu y nuestro cuerpo en nosotros, tarea más modesta, pero más provechosa que la fácil inventiva de construcciones gigantescas sin cimiento alguno, ó la estéril negación que afirma la incognoscibilidad de lo actualmente no sabido por no tomarse el trabajo de averiguarlo.

VIII

Unión del espíritu y el cuerpo.

Percepción inmediata de la unión entre mi espíritu y mi cuerpo.—Explicación de esta percepción analítica.
—La percepción Yo soy interiormente espíritu y cuerpo sería contradictoria si estos dos seres no se *unieran* y compenetraran en la unidad de mi *sér*. Pero si se unen no se confunden. Unión no equivale á confusión; la confusión niega toda distinción interior; la unión la supone. Unión no equivale tampoco á *agrupación*; dos cosas que se colocan una junto á otra, por el hecho de ponerse no constituyen un sér. La agrupación es una unión sin unidad, como la confusión una unión sin diferencia. La intuición analítica no nos dice que mi espíritu y mi cuérpo, perdiendo sus cualidades de tales, se hagan el hombre que soy, mi Yo, ni tampoco que yo sea la unión accidental de un cuerpo

con un espíritu cualquiera, sino que yo soy interiormente la unión de mi propio espíritu con mi propio cuerpo. Por efecto de esta unión, ni mi espíritu deja de serlo, ni mi cuerpo pierde su naturaleza; pero cada uno de ellos aprovecha las ventajas y sufre las imperfecciones de su compañero. El espíritu, mediante el cuerpo, comunica con la Naturaleza, y por su intermedio con los otros espíritus, sus semejantes, en la vida actual, y en esta relación se denomina *alma*; el cuerpo no deja de ser un organismo natural, pero adquiere algo de la propiedad del espíritu, y con su dirección puede manifestar en sí y grabar en la Naturaleza los libres ideales que éste concibe; no deja de ser un organismo, pero es un organismo animado (vivo).

X Al punto que reconocemos la distinción del espíritu y del cuerpo en la unidad del yo, al punto y sin más reconozco la unión de estos dos seres en mí. No viene, pues, la unión de un tercer término que sea preciso buscar; es una relación inmediatamente dada en la distinción en mi unidad, como la distinción es inmediatamente vista en la unidad de mi sér. Por esfuerzos de abstracción que haga me es imposible pensar que soy uno, é interiormente distinto, sin que en esta misma distinción no me considere unido. ¿Unión en qué? Unión en todo mi sér, según la naturaleza de éste y de los seres que en él se unen. X

Notas características de la unión de mi espíritu y

de mi cuerpo.—El espíritu y el cuerpo conservan en su unión su propia y peculiar naturaleza; su unión es, pues, *esencial* ó conforme á la naturaleza de los unidos. Ni el espíritu por su sola voluntad puede levantar ni la arista más ligera, ni las mayores excitaciones corporales doblegar á una voluntad enérgica y constante; *voluntas, etiam coacta, voluntas est*; pero el espíritu, mediante su cuerpo y respetando su ley, puede influir en este último cambiando la dirección de sus energías, despertando en él otras nuevas, fortificando ó debilitando sus organismos y hasta haciéndole cambiar de temperamento sometién-dole á una alimentación y ejercicio adecuados; y el cuerpo á su vez influye en el espíritu moviéndolo á la actividad, excitándolo á las relaciones universales con los demás seres que continuamente le solicitan, é impidiendo ó moderando los extravíos de su libertad sin perjuicio de ella.

X El espíritu no puede nada sobre el cuerpo sin el cuerpo, ni el cuerpo nada sobre el espíritu sin el espíritu. Aun en los casos más extremos, el espíritu puede querer y ordenar la muerte del cuerpo, pero no puede matarlo sin valerse de los órganos corporales; una fuerza material superior puede forzarnos á hacer ó decir, pero no á querer ni á convencernos; fuerza, pero no obliga. En los mismos fenómenos hipnóticos, si se acepta la teoría de la escuela de Nantes, el espíritu

obedece á la propia sugestión; si se acepta la de la Salpetrière, de que se obra sin conciencia, el cuerpo del hipnotizado no hace más que obedecer á una fuerza mayor, á la que la voluntad de su espíritu resiste, sin embargo, hasta el punto de haberse reconocido estas experiencias como muy peligrosas por los desarreglos nerviosos y las enfermedades á veces graves que se adquieren en esta lucha. Y sin embargo, el espíritu cura al cuerpo, que por sí no sabría curarse, y que huye de la cuchilla ó repugna el medicamento; por sola su voluntad doma los instintos naturales más imperiosos, obligándole á una vida apropiada; le trueca de anémico en fuerte, de linfático en sanguíneo, y le lleva al peligro ó á la muerte, mientras todos los miembros se estremecen, como dicen que acontecía á Sancho de Navarra y al César francés. El cuerpo, por su parte, con la viva realidad de la Naturaleza saca al espíritu de su ensimismamiento; con lo perentorio de sus necesidades le obliga á la regularidad de su vida; con los variados y hermosos espectáculos que le ofrece le presenta de continuo nuevos objetos de contemplación; con el lenguaje le liga con lo presente; por la escritura con lo pasado, y con la solidaridad de sus relaciones le mantiene en el punto medio del buen sentido, evitándole el peligro de esas direcciones parciales, que no tienen mayor enemigo que la práctica de la vida. X

Entre el espíritu y el cuerpo no nos sabemos de tercero; su unión es, pues, *inmediata*. De mí á la Naturaleza median mis sentidos ó mis órganos de acción; mas los estados de mis sentidos son inmediatamente recibidos en mi fantasía y mis voliciones inmediatamente ejecutadas por mis miembros.

Pero si esta unión es inmediata no es completamente *íntima* en la vida presente. El espíritu comunica inmediatamente con los nervios que presiden á la vida de relación, pero sólo en circunstancias extraordinarias con los que dirigen las funciones nutritivas. Veo inmediatamente lo que pasa en mi ojo y muevo mi mano cuando quiero, pero no puedo alterar á mi voluntad el movimiento de mi sangre, ni puedo detener la digestión del veneno una vez ingerido, ni sé lo que acontece en ciertos órganos (el hígado, por ejemplo) sino en ciertas enfermedades ú otros estados anormales.

Las funciones del cuerpo hemos visto que pueden dividirse en nutritivas y de relación. Las primeras, que nos son comunes con los vegetales, y que proceden del *entodermo* ú hoja interna de la gástrula, tienen su principal asiento en el tronco dividido en dos cavidades: el vientre, donde se efectúan las principales funciones de la digestión, y el pecho, donde la sangre venosa se convierte en arterial. Este vasto sistema, cuyos órganos principales son la boca, la faringe, el exófago, el estómago, los intestinos, el hígado, la vejiga de la bilis, los vasos quilíferos y linfáticos, el corazón, las arterias, las venas y los pulmones, es un conjunto de ramales parecidos en su forma tubulosa á la que afecta el vegetal. Presiden á sus diversas operaciones varios ganglios nerviosos dependientes del gran simpático, que forma dos cordones, uno á cada lado de la espina vertebral. La vida de relación en sus dos esferas, el sentimiento y el movimiento voluntario, tiene por órgano central la masa nerviosa contenida

en el cráneo (cerebro y cerebelo) y en la espina dorsal (médula espinal). Del cerebro salen hacia el exterior porciones nerviosas, que encerrándose en aparatos especiales (los nervios ópticos, auditivos, olfativo y glossofaríngeo) presiden respectivamente á los sentidos de la vista, olfato y gusto. Del eje anterior de la médula espinal parten pequeños filetes, que entrecruzándose por la superficie de nuestro cuerpo son los órganos de la sensibilidad general, y extendiéndose al extremo de los dedos constituyen el tacto activo de las manos. Del posterior salen otros filetes nerviosos, que con los músculos y los huesos sirven para el movimiento. La sección de todos los nervios que se implantan en el segundo de estos ejes ocasiona la parálisis; la de los que se implantan en el otro la pérdida de la sensibilidad. La íntima unión del espíritu con los nervios que presiden á la vida de relación parece tan esencial, que sería inconcebible un hombre sin sensibilidad y sin movimiento; pero esta comunicación puede parecer interrumpida durante algún tiempo, ya totalmente por la suspensión de todas las funciones, como en la catalepsia, ya continuando el ejercicio de las funciones nutritivas, como en el desmayo ó en el sueño; si bien nunca la incomunicación debe de ser completa, porque merced á más enérgicas excitaciones despertamos. Puede también faltar el movimiento voluntario conservándose la sensibilidad, parálisis; la sensibilidad conservando el movimiento, anestesia; acompañar á los movimientos voluntarios otros involuntarios y anormales, convulsión; ó juntarse la supresión de la sensibilidad y el movimiento voluntario con la aparición de otros desordenados y convulsivos, epilepsia. Por último, pueden incapacitarse temporal ó perpetuamente alguno ó algunos de los sentidos (sordera, ceguera), ó de los órganos del movimiento (parálisis parcial). Ciertas circunstancias influyen sobre los nervios en

sentido ya favorable, ya desfavorable á la comunicación espiritual. Las bebidas alcohólicas causan la embriaguez, en que se turban los sentidos y se traba el movimiento; las sustancias anestésicas, como el cloriformo, suspenden en mayor ó menor grado la sensibilidad y el movimiento voluntario; los narcóticos excitan primero, luego deprimen la sensibilidad hasta traer el sueño: por el contrario, suele cesar el estado de incomunicación temporal mediante ya la aspiración de ciertos olores, por ejemplo del éter sulfúrico, como sucede en el desmayo, ó por una fuerte impresión, como acontece en el sueño. La íntima unión en que se mantienen el alma y el sistema nervioso cerebro-espinal puede extenderse á los organismos que dependen del gran simpático, sintiendo los estados de nuestro corazón, nuestro hígado, nuestros pulmones, etc., como se observa en ciertas enfermedades. Y aunque de ordinario sólo experimentamos sensaciones dolorosas no hay motivo para negar la posibilidad de las plácidas, que con la conciencia de la vida vegetativa caracteriza, según se dice, entre otras cosas el estado magnético. Pues aunque los hechos en que el magnetismo animal se apoya no son todavía de aquellos que por lo comunes y averiguados han entrado en el dominio de la ciencia, no es completamente improbable, vista la unidad del sistema nervioso y los multiplicados enlaces de sus dos ramas, que aun en esta vida pudiéramos conocer más íntimamente nuestras funciones vegetativas. Acaso las sentimos de continuo, pero tan débilmente, que sólo en circunstancias extraordinarias adquieren estas sensaciones la suficiente intensidad para fijar nuestra atención, atraída hacia lo exterior por los profundos cambios de que á cada instante nos testifican nuestros nervios de la sensibilidad de los procesos de la naturaleza en relación á nosotros, que es preciso utilizar ó de que hay que defenderse. Digna,

por lo demás, de fijar la atención es la admirable economía con que en el sér humano se confían las ordinarias, múltiples y precisas operaciones que la conservación exige al cuidado continuo y necesario de la naturaleza, que al paso que las ejecuta fielmente sin temor á error, extravío ni inconsecuencia, deja sin nada que turbe al espíritu en sus fines ideales y sólo acude á él en el caso en que su libre concurso es necesario.

La unión del espíritu y el cuerpo es *entera*. El cuerpo y el espíritu son seres orgánicos que, en sí, en sus propiedades y en su vida, recíprocamente se condicionan y corresponden, desenvolviéndose paralelamente como dos mitades de un mismo todo. Á cada espíritu individual se junta un cuerpo individualmente único, cuya originalidad se muestra como la de aquél en todos sus estados (*idiosincrasia*). Cada cualidad del *yo* está en el espíritu como propia y absoluta, en el cuerpo como total y continua. Á la voluntad corresponde el propio movimiento corporal mediante los nervios motores, los músculos y los huesos; al sentimiento las funciones de la vida vegetativa, al conocer el sistema cerebro-espinal en su segunda esfera.

«Toda emoción—dice Bichat—produce una alteración en la vida orgánica dependiente del gran simpático. Los afectos aceleran ó detienen la circulación, pudiendo llegar á ocasionar el síncope y la muerte, y

producen las secreciones del sudor, las lágrimas y la bilis.» Cuando se hacen habituales, fijando la actividad en ciertos órganos, dan á éstos cierto predominio, que caracteriza la fisonomía del sujeto, hacen natural el afecto y son uno de los mayores inconvenientes con que tiene que luchar la voluntad para vencer el vicio. Los sollozos y las lágrimas manifiestan el dolor, la secreción de la bilis y la rapidez de la circulación la cólera, el sudor frío el temor, etc. La tristeza consume, corroe el remordimiento, la envidia seca, el furor enardece. Por eso el lenguaje común expresa prácticamente el sentimiento por medio de metáforas tomadas de las funciones de la vida vegetativa: *es hombre de sangre fría, bilioso, linfático, tiene buen corazón, amor entrañable, malos hígados, etc.*

Las funciones de la vida vegetativa influyen ó predisponen á determinadas maneras de sentir: la ictericia predispone á la melancolía, el exceso de sangre á la cólera, el predominio de la linfa á la dulzura y á la pereza. Y aunque el alma puede vencer estas excitaciones, y como se cuenta de Epicteto y Epicuro conservar su tranquilidad y aun su alegría en los más grandes dolores, siempre será verdad que una educación completa del hombre debe tender á desarrollar juntamente su espíritu y su cuerpo: *Mens sana in corpore sano*. El conocimiento se liga inmediatamente con el sistema cerebro-espinal; un trabajo continuo y medido de inteligencia desarrolla el cerebro; la inacción lo debilita; un esfuerzo mental excesivo fatiga la cabeza y puede ser causa de congestio-

nes cerebrales. El ejercicio de un sentido lo perfecciona, como se ve en el astrónomo, en el marino, en el gastrónomo, en el músico y en el habitante del desierto, que ve y oye á enormes distancias. La fantasía sobrexcita los sentidos, que se impresionan sin objetos exteriores hasta hacer tomar por realidades las alucinaciones de la imaginación, como sucede en el hipnotismo, y aun á trastocar el mundo de la naturaleza por el de la fantasía, como sucede en la locura, ese ensueño sin fin. El sistema nervioso influye á su vez en el conocimiento; la falta de un sentido lleva consigo la de una serie de conocimientos determinados; ciertas lesiones cerebrales pueden producir la debilidad de la memoria é influir sobre el ejercicio de otras facultades; una lesión ó excitación más fuerte, la locura. Frases comunes revelan también la íntima unión que existe entre el aparato muscular y la voluntad; la misma palabra virtud significa en su origen fortaleza. Y en efecto, el desarrollo muscular nos hace menos sensibles á las sollicitaciones exteriores, y, por el contrario, la energía de la voluntad, que obliga á una vida activa al cuerpo más endeble, desarrolla los aparatos locomotivos hasta lograr á veces hacer cambiar el temperamento.

En la correspondencia del sistema nervioso cerebro-espinal con el conocimiento se funda la teoría del

ángulo facial de Camper, formado por dos líneas imaginarias, una tirada desde la frente á los incisivos superiores y otra desde éstos al conducto auricular, y cuya mayor ó menor abertura señala el grado mayor ó menor de inteligencia: la frenología, que según Gall y Spurzheim puede determinar las aptitudes mentales por el examen de las protuberancias del cráneo, y la fisiognomía de Labater, que se funda en el conjunto de las formas y de los movimientos corporales, y que como más general, dice Tissot, da inducciones más seguras sobre las tendencias del espíritu. Deducir, sin embargo, de esta correspondencia general, ya de antiguo señalada en el lenguaje común (es buena cabeza, es estrecho de sienes, tiene cara de tonto), que tal ó cual facultad reside en esta ó aquella región del encéfalo, equivaldría, como dice Carus, á concluir que la amabilidad reside en los cabellos, porque los rubios son generalmente amables. La frenología, que tanto dió que hablar hace años, ha caído en tal descrédito, que ya pertenece á la historia: en cuanto á la fisiognomía, el hipócrita miente con la compostura del rostro, como el embustero engaña con la palabra, y el artista dramático se transforma en los personajes que representa: por último, el ángulo facial de Camper, que examinando en conjunto la escala animal, y aún los términos extremos de la humana (por bajo de ciertos grados no se encuentra más que el idiotismo, y los griegos con su soberana intuición artística dieron al rostro de sus dioses el ángulo de noventa grados), parece comprobarse por la experiencia, falla frecuentemente en los tipos medios. En vano recientemente se ha intentado corregir la imperfección del ángulo facial como medida de la capacidad craniana con el empleo de los dos diámetros y con la más segura de llenar la cavidad con algún líquido; las minuciosas observaciones de Brocca colocan la de los genios más ilustres

en números muy cercanos al inferior de la parte media de la escala, y muy cercana la de los actuales vecinos de París con la de alguna de las razas prehistóricas. Ya antes se había notado, comparando la magnitud del cerebro humano con el de los diferentes animales, que aquél no tiene en su favor ni el mayor peso absoluto ni el relativo. Abandonóse la cantidad por la cualidad y se fijó la atención de los fisiólogos en las circunvoluciones; pero la complicación de éstas colocó en lugar muy cercano al hombre algunos de los animales de menor inteligencia, ni han dado tampoco hasta ahora satisfactorio resultado los ensayos de localización cerebral de las facultades anímicas á que la pérdida de la memoria ó de parte de ella por ciertas lesiones cerebrales, la perturbación del movimiento por las del cerebello y sobre todo los frecuentes casos de afasia, permaneciendo intactos los órganos vocales y correspondiendo siempre á alteraciones en la circunvolución tercera izquierda, dieron há poco entre la mayoría de los científicos el carácter de un hecho al menos parcialmente comprobado. Pero los casos en que existiendo estas ó más graves alteraciones la afasia no se produjo, lo que los fisiólogos explican por la sustitución (al menos en cierto límite) de unos por otros órganos ó regiones cerebrales, y la imperfección de las experiencias hechas sobre otros por la dificultad de aislar órganos tan delicados, han despertado dudas que obligan á ser cautos en ciertas afirmaciones. Por otra parte, el caso tan conocido de Broussais, cuyo órgano de la causalidad (según los frenólogos) aumentó tanto á los setenta años por efecto del enorme trabajo á que se entregó desde su admisión en el Instituto, que llegó á adelgazar los huesos de la frente; el de Bidder, cuyos órganos cerebrales, según las minuciosas observaciones de Debelle, cambiaron al par del extravío y desarrollo de sus facultades mentales, parecía confir-

mar la opinión de Villers, que según Richard debía mirarse como el punto de partida de la frenología, á saber: que nuestras facultades no proceden de nuestros órganos, sino nuestros órganos de nuestras facultades. Más exacto sería decir, pensamos nosotros, que nuestras facultades espirituales y nuestros órganos del cuerpo se corresponden y se condicionan mutuamente.

Los sentimientos, influyendo sobre la parte física, influyen indirectamente sobre la voluntad y el conocimiento; la timidez, con la lentitud de la circulación, debilita los músculos y los nervios motores, puebla la imaginación de fantasmas y cohibe la acción; las pasiones de la madre alteran la leche, y la leche los sentimientos del niño. El conocimiento, por su parte, influyendo sobre los nervios, con que inmediatamente está ligado, influye indirectamente sobre el sentimiento y la vida vegetativa. Á la fantasía pueden atribuirse, según distinguidos fisiólogos, muchas curaciones tenidas por milagrosas, como lo prueban entre otras las experiencias de Boherave, que amenazando en el Hospital de Harlem á los niños que padecían convulsiones, por efecto de la simpatía nerviosa, con la aplicación de un hierro enrojecido si hacían algún movimiento, obtuvo su curación, y de una manera más notable aún el condenado á muerte en Copenhague en 1750, á quien habiéndole hecho creer que tenía abiertas las venas murió á las dos ho-

ras, después de presentar todos los síntomas de un hombre desangrado.

Esta influencia indirecta se da en doble, en triple, en infinita relación, tanto más cuando por efecto de la unión los seres relacionados y la unidad de mi sér en y sobre ellos ni nunca se da una función aislada (como abstractamente las pensamos), ni hechos en que no intervengan más ó menos, pero siempre juntamente, el espíritu y el cuerpo. Todas las tentativas místicas para aislar al primero del segundo, el debilitamiento, el cansancio, etc., han conseguido por lo común efectos contraproducentes, por la exaltación en unos casos del sistema nervioso, otras por su debilidad, origen de las alucinaciones y del hipnotismo. ¿Pero hasta dónde alcanza esta influencia? Mirada desde cada uno de los extremos aparece omnímoda. Frases vulgares, es de mala sangre, ha mamado mala leche, de casta le viene al galgo, etc., mala cara malos hechos, tiene cara de condenado, etc., de estúpido, de hipócrita, etc., es bueno, no hay más que verlo, etc., indican que el conocimiento intuitivo se ha adelantado al científico al señalar esta relación de lo físico á lo psíquico, que comenzó exagerándose al principio—¡quién había de sospecharlo!—por una preocupación mística. La idea de que todos los espíritus eran iguales (de una misma masa) llevó á nuestro Juan Huarte á pensar que todas las diferencias de ingenios y aptitudes no nacían sino de las diversas cajas en que aquellos espíritus estaban encerrados, y la fisiología novísima, de que en la mayoría de los casos la alteración de la facultad se revela en la alteración del órgano, infirió que siempre ésta es la causa de aquélla. La prodigiosa influencia de la imaginación y de la voluntad en el organismo, la previsión con que en el cuerpo aparecen órganos que han

de servir para funciones futuras, y la imposibilidad de explicarse la formación de los seres organizados sin un principio único, director, formador é inteligente, que ha llevado á positivistas como Wund á decir que es más facil explicar el cuerpo por el espíritu que el espíritu por el cuerpo, han conducido á otros como Stahl, Fichte (hijo) y Schopenhauer á pensar que el cuerpo es la obra del espíritu. Una y otra opinión extrema han dificultado el estudio determinado de estas relaciones, mirándose como ciencias separadas y hasta opuestas la Fisiología y la Psicología, ó á lo sumo no se han procurado ver más que de un lado, como hoy acontece con la Psicofísica, que mirando las relaciones de nuestro cuerpo por fuera exige, como procuraremos mostrar en su lugar, como su necesario complemento la introspección de estas relaciones y atender sobre ellas á las percepciones totales, sin las que es fácil tomar nuestro cuerpo actual por nuestro cuerpo y nuestros estados espirituales, por lo que determinadamente sabemos de él en este ó aquel momento; pero esto pide mayores desenvolvimientos, bastándonos por el pronto poder asegurar que la unión de mi espíritu y de mi cuerpo es toda la que cabe entre ellos dentro de mi unidad, y sin que ninguno de los dos pierda su propia naturaleza.

Correlación análoga á la que hemos encontrado entre nuestras esencias espirituales y los organismos de nuestro cuerpo hallamos en el sexo (en la mujer predomina el sentimiento al par de las funciones nutritivas, en el varón el conocimiento y la voluntad con las funciones de relación), en las edades y los grados de cultura, en los que á un

período de unidad, en que los distintos organismos se confunden entre sí y con el sér en donde nacen, sigue un período de variedad, que comienza por el desarrollo de las funciones de nutrición, al que sigue el de las de relación, hasta alcanzar un grado de equilibrio, de donde comienza la declinación; y del mismo modo el alma, que vive al principio como envuelta y alimentada por el espíritu universal, desarrolla primero las facultades sensibles, siguiendo luégo las diferentes fases de la vida ascendente corporal, y parece declinar con él no porque envejeczan sus facultades, sino porque carece de instrumento semejante (como decía Leibnitz á un hábil astrónomo que observara con un anteojo inútil) en los estados periódicos (el espíritu y el cuerpo velan y duermen juntamente) y hasta en los últimos hechos (así vemos al cuerpo seguir al pensamiento, elevando los ojos al cielo en el éxtasis, bajarlos en la vergüenza, seguir el contorno de la figura ó marcar el ritmo poético ó musical en la creación artística, etc.) Mas en todos estos casos puede verse que si hay relación de condicionalidad no la hay de causalidad entre estas dos mitades del sujeto humano. Frecuentemente se hallan espíritus varoniles en cuerpos de mujer y al contrario; el espíritu, por su libertad, puede adelantar ó retrasar su desarrollo al del cuerpo, y

no son raros los ejemplos de espíritus de hombres en cuerpos de niños, y de ancianos que en la cultura intelectual no han pasado de la infancia: el cuerpo puede dormir mientras el espíritu vela, como sucede en el ensueño, y dormir el espíritu mientras vela el cuerpo, como acontece en el incoherente fantasear; por último, ya hemos notado que el cuerpo puede servir, como dijo un diplomático célebre, del lenguaje para disfrazar el pensamiento.

Para facilitar la inteligencia de esta y de la anterior propiedad de la unión de nuestro espíritu y nuestro cuerpo hemos empleado términos y hemos supuesto conocimientos que no tienen aquí todavía valor científico; pero el buen sentido de nuestros lectores habrá comprendido que sólo se traen por ahora como representación esquemática, que en nada amengua la verdad de la percepción presente. Antes de saber que teníamos nervios, y de distinguir los centros que presiden á nuestras funciones nutritivas y de relación, sabíamos que la noticia de una desgracia perturba la digestión y hace aparecer las lágrimas en los ojos (ó teníamos la representación fantástica de ello); que mi brazo obedece á mi voluntad, y de que no puedo detener lo que me figuro ser la circulación de mi sangre; y aunque algún día se demostrará que no es en los nervios, sino en algo de más sutil ó delicado, inapreciable á nuestros medios actuales de exploración, en lo que radica la potencia de producir aquellos efectos naturales, las cualidades de la unión de que ahora tratamos no serían por eso menos verdaderas.

La unión de nuestro espíritu y de nuestro cuerpo no nace de ningún acto de nuestra voluntad, ni por el puro querer nuestro puede disolverse; es anterior á todo hecho de que tengamos conciencia, y ésta no nos dice que concluirá ni cuándo; es, por consiguiente, *involuntaria*; permanece más ó menos íntima, pero sin romperse nunca absolutamente en todos los estados de nuestra vida, y es *exclusiva* ó individual, á saber, de nuestro propio espíritu con nuestro propio cuerpo.

Respecto á lo primero puede oponérsenos el hecho del suicidio; mas ¿quién nos asegura que al matar este cuerpo terreno matamos al mismo tiempo todo nuestro cuerpo. Las opiniones religiosas y filosóficas en este punto se hallan divididas: los brachmanes creían que renacíamos en otros inmediatamente; es dogma cristiano el de la resurrección de la carne, esto es, que para el juicio final se unirán nuestras propias almas con nuestros propios cuerpos; y muchas escuelas filosóficas, al admitir la pluralidad de las existencias del alma, admiten como consecuencia la pluralidad de existencias corporales. La experiencia nada puede enseñarnos sobre un asunto que sale de su esfera (lo que es aquí y ahora), y aun dentro de ella nos ofrece datos contradictorios; la transformación de la larva en mariposa, y la más admirable aún de la holeria, muestran aun experimentalmente que el cuerpo no es sólo el cuerpo visible á nuestros sentidos, sino que lo que éstos ven no son más que sus estados. Respecto á lo segundo se ha opuesto también desde muy antiguo el caso de los *poseídos*, y modernamente el de

los *hipnotizados*; pero aparte de que de ninguno de ellos podemos hablar en este punto, estando, como estamos, en nuestra conciencia inmediata, y no teniendo conciencia inmediata de ellos, los primeros se han atribuido siempre á causas sobrenaturales, de que no hay aquí para qué ocuparnos, y de los segundos y aun de los primeros (las pitonisas, los endemoniados) es opinión común que estos hechos no pueden verificarse sin la entrega voluntaria del sujeto (no se puede hipnotizar al que no quiere, y el hipnotizado no pierde su voluntad, sino que ésta se debilita), con lo cual quedan reducidos á una influencia sobre nuestro espíritu más ó menos decisiva.

La unión del espíritu y del cuerpo en el yo supone su mutua *condicionalidad*. El concepto de condición expresa la dependencia bilateral de las partes coordinadas en el todo, la necesidad que cada una tiene de la otra para expresar el todo, necesidad tanto mayor cuanto las partes son más heterogéneas; no debe, pues, confundirse la condición con la causa, que designa relación del todo á la parte. Dos cosas que se condicionan necesitan la una de la otra, tienen cada una en la otra su *complemento*. Complemento es lo que le falta á cada parte para constituir el todo; el cuerpo es en el yo el complemento del espíritu, éste el del cuerpo. Mas el yo, como el todo de sus partes, no es condicionado ni complementado por ellas. Si suponemos que el yo pueda necesitar condiciones es porque lo supone-

mos finito, porque pensamos otros seres, sus semejantes, á su lado. Y en efecto, de todo sér finito pensamos al punto que es condicionado y complementado por otros; mas del Sér infinito absoluto sería irracional pensar que recibiera condiciones de fuera de él, no concibiendo nada fuera de su esencia; él es pensado como el que sin condiciones es el condicionante absoluto é infinito.

Sobre la unión del espíritu y el cuerpo ocurren aquí algunas preguntas: 1.^a ¿De dónde nace la unión del espíritu y del cuerpo, quedando cada uno subsistente en sí? 2.^o ¿Es necesario que yo comunique íntimamente sólo con una parte de mi cuerpo, ó deberá llegar un día en que sepa y dirija todo lo que en él pase? 3.^o ¿Alcanzaré una vista total de la Naturaleza y sus estados totales como ahora alcanzo la de su determinación fenomenal? 4.^o ¿Será posible que mi espíritu comunique directamente con los demás espíritus, no sólo como hoy por el intermedio de mi cuerpo? Para hacer estas preguntas tenemos presentes ciertos conceptos racionales, á saber: el de una vida perfecta, completa en todas sus determinaciones, y el de una vida natural y espiritual en mutua correspondencia. Mas para contestarla necesitaríamos saber el valor de tales conceptos en un fundamento superior. Para explicar la unión del espíritu con el cuerpo se han inventado cuatro hipótesis: la del influjo físico, la de las causas ocasionales, la de la armonía preestablecida y la del mediador plástico. La primera, quizá la más antigua de todas, fué renovada en el siglo pasado por el célebre matemático Leonardo Euler en sus *Cartas á una Princesa alemana*, acaso por su enemiga á las doctrinas de Wolf.

Después de haber refutado la teoría cartesiana, que hace de la extensión la esencia de los cuerpos, añade á esta cualidad la de la impenetrabilidad, que no es la actividad de las mónadas leibnitzianas, puesto que le junta la inercia, propiedad tan esencial á la materia para él como las dos anteriores; supone también que la esencia de los espíritus es la libertad, no siendo la inextensión y la indivisibilidad más que caracteres negativos. Pero ¿cómo puede obrar un sér libre y por consiguiente esencialmente activo sobre un sér inerte? Para resolver esta cuestión, que así propuesta es verdaderamente insoluble, y de la que no sin motivo dice alguna vez que es un misterio impenetrable, acude por fin al *influjo físico*. El cuerpo obra físicamente sobre el alma ¿pero cómo? Esto es lo que no explica. Físicamente quiere decir realmente. Con razón, pues, dice Emilio Saisset: «En suma, la teoría del influjo físico se reduce á decir que el alma y el cuerpo obran efectivamente el uno sobre el otro. Mas decir esto es poner la cuestión, no es resolverla. El hecho de la influencia del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma no ha sido negado, es el cómo del hecho lo que se trata de explicar.» No da más luz la antigua manera de presentar esta teoría, que se reduce, en suma, á la de la materia y la forma aristotélicas, pues que consiste en afirmar que «el alma es la forma sustancial del hombre, lo que equivale á decir que el alma se une al cuerpo como el acto á la potencia, como la determinación esencial á la cosa determinable, como la actividad vital y organizante á la materia inerte é inorgánica, para constituir de esta manera una naturaleza sustancial, una persona, un hombre, en fin.» Pero «si esta unión se verifica con la materia, inmediatamente con la *materia prima*, la cual recibe del alma racional, como de forma sustancial, todo lo que hay en ella de actual, todas sus determinaciones, todo lo que tiene en acto, y

según Aristóteles la materia en sí misma es incognoscible, tenemos que venir ó á la negación de esta materia, porque tal materia no es sino por la forma; el concepto que tenemos de materia como lo puramente potencial es algo que se concibe, y por consiguiente ya materia informada, que quitándole lo que tiene de concepto recae en la nada, lo que nos conduciría á pensar que en el hombre sólo existe la forma sustancial, ó sea el alma racional, viniendo así á un espiritualismo puro, ó hemos de suponer que en toda cosa se dan juntamente materia y forma como tales entidades positivas, con lo que no habría más razón para admitir un alma vegetativa, directora y causadora de las funciones de nutrición que un alma atómica que actualizara las propiedades geométricas y mecánicas de la materia prima. Pero en este caso ¿cómo se unen estos dos opuestos, cada uno de los cuales tiene una esencia que niega y destruye la esencia de su contrario? ¿Ni qué unión puede resultar de esta mutua negación, ni qué unión cabe entre entidades que mutuamente se repelen? El cartesianismo, suponiendo pasivas todas las sustancias creadas y declarando el divorcio entre el espíritu, que tiene por atributo determinante el pensamiento, y la materia, cuya esencia consiste en la extensión, abrió un insondable abismo entre estos seres. Para explicar relaciones que, dadas estas premisas, no podían ser sino aparentes, Clauberg enseñó que Dios produce en el espíritu las ideas *con ocasión* de los movimientos del cuerpo y viceversa, iniciando así la teoría de las *causas ocasionales*, que luego desarrolló Malebranche. Para este filósofo Dios es la única causa eficiente; ni los cuerpos ni las almas *pueden ser verdaderas causas de ninguna cosa; Illius efficere est, nostra est optare facultas*, como dice el cardenal de Polignat en su *Anti Lucrecio*: «Los que afirman que tenemos verdadera potencia para mover el

brazo—escribe el filósofo que venimos exponiendo—deben confesar también que Dios puede comunicar á las almas la potencia de crear, de aniquilar, de hacer ó de producir todas las cosas posibles; en una palabra, que puede hacerlas omnipotentes.» Si observamos que á una voluntad nuestra corresponde un movimiento en nuestro cuerpo, y á una impresión de éste una sensación ó una idea en nuestro espíritu, erramos si tomamos por causa la ocasión. Dios no comunica su poder á la criatura, sino por medio de causas ocasionales para producir ciertos efectos, para ejecutar sus desig-nios de una manera constante y uniforme por las vías más sencillas y más dignas de sus demás atributos. Creer, pues, que cuando un cuerpo choca con otro le comunica el movimiento es el mayor error, porque siendo pasivas todas las sustancias, no pueden comunicar entre sí, ni influir en manera alguna unas en otras, siendo Dios el único que por una intervención continua mantiene la armonía del universo. Dios ha dado á los espíritus, con ocasión de lo que pasa en los cuerpos, una trabazón de sentimientos, que es la materia de sus méritos y sacrificios, y al cuerpo con ocasión de los deseos y movimientos del alma la trabazón de movimientos necesarios para la conservación de la vida. Como se ve, esta hipótesis no explica, sino niega la comunicación del espíritu y del cuerpo, y no sólo la comunicación, sino hasta la realidad de estas dos sustancias, pues que no siendo el pensamiento que constituye al primero, ni el movimiento en que el otro se manifiesta, propios de estas dos sustancias, ni aun limitadamente como causas secundarias, no hay seres subordinados á Dios; pensamiento que, lógicamente seguido, conduciría á negar la libertad humana y la justicia del premio y del castigo. Leibnitz, que modificó profundamente el sistema cartesiano, haciendo de la fuerza el atributo esencial de

la sustancia, pareciéndole más conforme á la idea de Dios que éste dé á cada sér una actividad limitada, que no el que tenga que estar rehaciéndolos continuamente, se hallaba en condiciones más favorables para resolver esta cuestión; porque ¿qué inconveniente podía haber para que dos fuerzas humanas comunicasen? Pero encontró otro obstáculo nacido también del cartesianismo: «Las sustancias no comunican entre sí,—decía Leibnitz,—porque las *mónadas no tienen puerta ni ventana.*» Tuvo, pues, necesidad de acudir á una nueva hipótesis. «Supongamos—dice—que en una habitación hubiera dos relojes que marcaran exactamente la misma hora. Esto podría explicarse de tres modos: ó porque un reloj influyera sobre el otro (*teoría del influjo físico*), lo que es irracional, ó porque el relojero los estuviera continuamente arreglando (*teoría de las causas ocasionales*), lo que daría á Dios el papel de un mal artífice, ó porque de tal manera tuvieran dispuesto su mecanismo, que se correspondieran exactamente sus movimientos (*armonía preestablecida*).» Dios ha creado desde un principio el alma en términos que haya de producirse y de representarse en ella por su orden todo lo que el alma ordene. De suerte que las leyes que ligán los pensamientos en el alma con un orden regular *deben* producir *imágenes* y coinciden con las impresiones hechas por los objetos exteriores sobre nuestros órganos de sensación; mientras que las leyes por las que los movimientos del cuerpo se ligán están en una coincidencia semejante con los pensamientos del alma y pueden dar á nuestras voliciones y acciones la misma apariencia que si estas últimas fuesen consecuencias naturales y necesarias de las primeras; *pero todo lo que pasa en el alma pasa como si no hubiera cuerpo, y todo lo que pasa en el cuerpo pasa como si no hubiera alma.* Leibnitz no observa que su teoría sobre no explicar la unión del espíritu y el cuerpo con-

duce, como la de Malebranche, á la negación de la libertad moral; porque si yo no puedo alterar la serie de mis voluntades y movimientos, pues en cuanto la alterara cesaría la armonía preestablecida, todo en mí está predeterminado, no soy yo, sino Dios, el autor de mis hechos, y por consiguiente él que no yo deberá ser el único responsable. Acaso se ha interpretado mal el verdadero pensamiento de Leibnitz. Acaso lo que quiso decir es que las posibilidades del espíritu y del cuerpo se corresponden de modo que actuada cualquiera de ellas se determina no el hecho, sino la posibilidad del otro, con lo que quedaría á salvo la libertad; pero no menos inexplicada la unión entre ambos, que no le basta á la ciencia saber que es posible que se correspondan porque Dios quiere, sino que necesita darse la razón de esta correspondencia. Apenas merece mencionarse la hipótesis del *mediador plástico*, que Laromiguière atribuyó equivocadamente á Cudword, y que consiste en suponer una sustancia intermediaria encargada de llevar al alma las impresiones corporales y al cuerpo los mandatos del espíritu. Porque tal mensajero, no pudiendo ser materia ni espíritu, ó ha de ser un compuesto de ambos, en cuyo caso renacería la dificultad que se trata de vencer, ó de una naturaleza distinta de los dos, en el que la dificultad se duplica, pues habría necesidad de explicar cómo la materia comunica con ella, que no es materia, y cómo el espíritu comunica con ella, que no es espíritu. Lo que acabamos de exponer tiene igual aplicación á Padres y filósofos antiguos, que supusieron al hombre compuesto de tres seres, espíritu, alma y cuerpo, y á los modernos que les siguen en este punto, como Bonald y Miguel Vintras, que enseña que el hombre se compone de tres sustancias, que son cuerpo, alma y espíritu, siendo este último uno de los ángeles que pecaron, que se une

hipostáticamente al cuerpo para expiar su falta, y al vitalismo montpelleriano si se entiende que el principio vital que admite como distinto del alma y de las propiedades de la materia muerta lo estima como independiente del cuerpo. La unión del espíritu y el cuerpo es un hecho de inmediata evidencia, que nada perdería de su certeza porque no pudiera darse de él una explicación cumplida. Pero preciso es confesar que las dificultades verdaderamente insuperables de este problema no aparecieron en la filosofía (salvo lo dicho respecto á la indecisión aristotélica) hasta que Descartes, exagerando la distinción entre el espíritu y el cuerpo, hizo incompatibles estas dos sustancias, aislando con dualismo insoluble, del que ni Dios mismo queda exento, todos los órdenes de la realidad. Porque ó Dios es espíritu, y entonces no podría comunicar con la Naturaleza, ó Naturaleza, y no podría comunicar con los espíritus, ó un compuesto de ambos que no podrían comunicar ni siquiera entre sí, ó de una naturaleza distinta de todos, que, dada la incomunicabilidad de las sustancias diferentes, no podría como el acto puro, como el Dios de Aristóteles, comunicar con el mundo, y en todos estos supuestos, ó la realidad de los seres es ilusoria (hipótesis de Mallebranche), ó existe una serie infinita de sustancias sin verdadera unidad, á lo que se inclina Leibnitz, aunque contradiciendo su propia teoría de la sustancia, ó, por último, Dios es el Sér que contiene y causa la Naturaleza y el Espíritu, que teniendo atributos comunes (todos los que se refieren á la unidad del sér) deben reunirse en la vida de los seres finitos, como lo están supremamente en el Sér, para mostrar en ellos y todo cuanto en ellos cabe todos los órdenes de la posibilidad. La ciencia sintética demostrará cuál de estas proposiciones es verdadera; el análisis muestra que realmente comunican mi espíritu y mi cuerpo.

IX

Propiedades biológicas del yo.—La permanencia y la mudanza.—Formas de lo permanente y lo mudable.—La eternidad y el tiempo.—Lo permanente en lo mudable.—La duración.

*Yo soy uno y el mismo, idéntico conmigo.—Yo permanezco.—Declaración de esta percepción analítica.—*En cuanto miro á mi sér y á la unidad de mis propiedades totales me veo como el uno y el mismo que soy y que las soy en una idéntica existencia, sin más ni otro yo que yo mismo, y aunque interiormente me distingo como espíritu y cuerpo, y en ellos he distinguido sus propiedades totales, en que las totales mías se manifiestan según la naturaleza de estos seres de mi sér, no pienso que la coexistencia de ellos y de sus esencias consista en la eliminación del uno por el otro, antes pienso que los soy ambos juntamente en toda razón de mi sér, hasta donde mi conciencia alcanza, que *permanezco* el mismo en mi unidad y en esta interior distinción y unión en mi unidad sin variación alguna.

El yo es lo que es absolutamente; no cabe pensar que siendo el yo que soy lo cambie por otro yo, ni mi esencia por otra esencia, no habiendo en mí más yo que yo mismo, y aun cuando en mi interior me distingo del otro de mí, de mi cuerpo, y en esto me reconozco como interiormente múltiple, los dos términos de esta dualidad, lejos de excluirse, en el yo existen juntamente, coexisten. En mi unidad y en mi distinción no varío, no cambio, quedo como soy, permanezco.

La forma de lo inmutable.—Declaración de la percepción analítica yo soy eterno.—Si ahora nos preguntamos, ¿cómo soy yo idéntico en mi unidad y en mi total distinción sobre toda variación que pueda encontrar en mí? encuentro que siendo siempre el mismo yo, con el mismo espíritu y cuerpo, sin que en esto haya alteración alguna, siempre igual y constante conmigo en continua identidad, eternamente.

La eternidad es la forma de lo *inmutable*. Eterno es, no el tiempo indefinido, esfuerzo que hace la fantasía para representarse este concepto de razón, pues el más ó el menos no cambian la cualidad de temporal, sino lo sin-tiempo, lo sobre-temporal, lo que es igual y constante consigo. El concepto de eternidad lo aplicamos lo mismo á los seres que á sus propiedades, á lo finito que á lo infinito: así decimos que son eternas las cualidades de los números, del tiempo, de la Naturaleza, del espíritu; hablamos de las leyes eternas de la vida y aplicamos á Dios el epíteto del Eterno. Conviene también declarar aquí, para evitar

equivocaciones, bien que para quien haya seguido atentamente esta indagación sea innecesario, que la permanencia y la eternidad de que aquí hablamos se refieren á mí respecto de mi interior, no sabiéndome yo ahora reflexivamente de nada más que de mí mismo.

Propiedad común á mis estados interiores.—Declaración de la percepción analítica Yo mudo.—El conocimiento del Yo, de sus propiedades fundamentales y de los seres en él contenidos no sería completo si no continuásemos preguntando lo que son en sus estados ó determinaciones interiores; mas apenas fijamos nuestra atención en estos estados nos aparece una propiedad común á todos ellos, el *mudar*.

Cuando consideramos, como acabamos de ver, el sér del Yo y sus primeras esencias, claramente percibimos que aquél, éstas y los seres en él contenidos son siempre los mismos, que no experimentan aumento, disminución ni cambio. Yo no soy hoy un yo distinto del que era ayer; mi esencia es en mí igual y constante consigo, *es lo que es* absolutamente, sin consideración á tiempo; ni he cambiado, ni cambiaré mi espíritu por otro espíritu, ni mi cuerpo por otro cuerpo. Mas apenas reparamos en los estados de estos seres y de estas propiedades, hallamos que están en continua variación y mudanza. Yo en cuanto espíritu conozco y siento, y estas propiedades son inalienables de mí, me constituyen; mas continuamente estoy pasando de este particular conocimiento ó sentimiento á otros conocimientos y sentimientos particulares. Lo mismo

pienso que acontece respecto de mi cuerpo. Me imagino á éste ocupando un lugar en el espacio, donde se muestra con extensión, figura, calor, peso y movimiento; pero observo que en cada instante me aparece su extensión, su figura, su movimiento y su peso en un estado especial, que no es el anterior ni será el siguiente: hallo, pues, una propiedad común á mis estados, *el mudar*.

¿Qué es mudar? Mudar, se dice de ordinario, es hacerse el sujeto otro ó diferente de lo que era. El concepto del mudar depende, por consiguiente, del concepto *otro*. Éste implica una relación entre términos que tienen algo de común aquello en que se refieren; supone, pues, sobre sí el concepto de lo *mismo*. El triángulo es otro que el círculo; la recta otra ó diferente que la curva; el Espíritu que la Naturaleza; con lo que afirmamos que siendo *lo mismo* como figuras, líneas ó seres, *no son determinadamente* la misma figura, línea ó sér. El concepto lo otro lo aplicamos lo mismo al sér y á sus propiedades que á las determinaciones interiores totalmente exclusivas de ellos. Cuando se aplica al sér ó á sus propiedades la exclusión que expresa, la palabra otro es permanente, y como tal eterna. Así en el juicio el triángulo es otro que el cuadrado, pensamos que nunca el cuadrado se hará triángulo, ni éste cuadrado, que serán siempre eternamente diferentes. Pero también pensamos que el

joven, siendo otro que el anciano, se hace anciano sin dejar de ser el mismo hombre que era, y tomado en este sentido el concepto otro expresa lo que significamos con la palabra mudar. Mudar expresa, pues, una relación de diferencia interior; *mudar, pues, no es ser el sujeto otro, sino hacerse interiormente otro de lo que antes era.*

«Sucesión—dice en su Metafísica D. Joaquín Arnau—procede de *suc-cedo*. *Sub-cedere* vale tanto como darse ó venir las cosas, bajo después ó á continuación de otras. La idea de sucesión parece implicar, pues, la de continuidad; sólo de lo que es continuo decimos que se muestra sucesivamente. Allí donde la continuidad acaba antojásenos que fenece ó termina la secuencia.—Pero si reflexionamos un poco, vemos que ambos conceptos se nos presentan como elementos de razón distintos. En la sucesión se incluye siempre una multiplicidad de estados, todos exclusivos entre sí. Multiplicidad y exclusión: hé aquí el fondo real del pensamiento de secuencia.... No dice más la sucesión, y por eso la reconocemos en conciencia como algo real distinto de la coexistencia. También ésta descansa en la multiplicidad; pero sus elementos múltiples, lejos de excluirse en la serie se incluyen todos en ella. Un *algo sucesivo* elimina de por sí mientras subsiste todo otro suceso de la misma serie. Nada de lo que es seciente concíbese en un sér como coexistiendo con otros estados en él sucesivos.—Luego la sucesión y la coexistencia muéstransenos conscientemente idénticas en uno de sus elementos reales, la multiplicidad, y de todo en todo desemejantes cuanto al otro que respectivamente las constituye, pues lo que es exclusión en la primera de todos por uno de los términos en la uni-

dad de la serie es inclusión en la segunda de los términos todos en una serie única.... Pero este fondo real de la sucesión, como de la coexistencia, fondo constituido por un elemento homogéneo y otro heterogéneo, según hemos visto, tiene una *forma* común, una razón general también homogénea.—¿Cuál puede ser esta *propiedad* formal común á la secuencia y á la coexistencia, que constituyen de por sí *propiedades reales*? La *continuidad*. No equivale esta, nó, á la serie. Por serie entendemos la relación en que se dan los elementos de la coexistencia ó los estados de la secuencia respecto del objeto ó del sér en que los vemos y á que los referimos. Es *la unidad del todo en la multiplicidad*. Cuanto se sucede ó coexiste como estados de todo un sér ó elementos de toda una cosa constituyen la serie. La continuidad expresa el enlace directo, la ilación, la conexión de unos con otros estados ó elementos, de tal suerte, en *forma* tal, que de unos á otros no haya vacíos ó soluciones, no haya en la serie un hiatus que la suspenda ó interrumpa. Puede decirse que es *la unión inmediata en su unidad de las cosas múltiples*. Así se explica que haya series continuas y series discontinuas.» Y ampliando esta doctrina añade por nota: «Aristóteles distinguía *la continuidad* de la *contigüidad* y de la *secuencia* con gran precisión de términos. Son *continuas* las cosas cuyas partes todas se unen de extremo á extremo; *contiguas* las que se tocan entre sí, pero sin formar por la estrecha unión una misma cosa, y *secuentes* ó *sucesivas* aquéllas entre las que no puede mediar otra del mismo género. *Continua sunt, quorum extrema sunt unum; Contigua, quorum extrema sunt simul, seu quæ se tangunt; Deinceps seu consequenter dicuntur ea inter quæ nihil ejusdem generis mediat.*»

¿Qué muda en mí? Yo como sér no mudo. Yo no dejo de ser Yo porque antes fui niño, luego jo-

ven, ahora soy anciano; mi sér como sér permanece en y sobre todas sus mudanzas. Mis propiedades, como propiedades, tampoco mudan; mi cuerpo aparece con diferentes alturas, pero siempre tiene altura; como espíritu tengo diferentes pensamientos, sentimientos y voluntades, pero siempre pienso, siento y quiero. Aun el mudar mismo como propiedad no muda, yo siempre estoy mudando, el mudar es permanente en mí; yo permanezco mudando. ¿En qué mudo, pues? En mis últimos estados. Cada vez se muestran mis propiedades omnilateralmente determinadas; mi cuerpo tiene ahora cierta altura, ni una línea más ni menos; mi espíritu este determinado pensamiento y no otro, y en lo tanto excluyen toda otra altura, todo otro pensamiento. Y pues ninguno de estos estados llena ni agota la esencia de mi sér, deben cesar para dar lugar á otros estados sucesivos. Porque yo en cada momento no pienso todo lo que puedo pensar, ni siento lo que tengo que sentir; paso continuamente de pensamiento á pensamiento, etc. Luego el fundamento del relativo no ser y de la recíproca exclusión de mis estados está en la omnilateral determinación de cada uno, en lo que consiste su particularidad, expresando todos juntos efectivamente la esencia que soy. Si en algún punto de mi pensar supiera yo efectivamente

todo lo que puedo saber, este pensamiento sería inmutable; pero, pues en cada acto de pensar sólo en una cosa determinada pienso y no en las demás, y lo mismo sucede en mi querer y en mi sentir, necesito seguir sintiendo, pensando y queriendo para hacer efectiva toda mi esencia. Yo no mudo, pues, en mi sér ni en mis propiedades, sino en los últimos estados de ellas: *el mudar es, pues, una propiedad interior mía, que expresa no el ser y el no ser del yo, sino el ser y el no ser relativo de mis estados individuales*. Estos estados mudan ya en el modo (como cuando pasamos del conocimiento simple al reflexivo ó del sentimiento egoísta al desinteresado), ya en la intensidad (como cuando pasamos de la actividad al reposo, de la vigilia al sueño).

El mudar, como propiedad inmutable, es el lazo que liga el mundo de la esencia con el de la vida. Por eso dos escuelas igualmente abstractas han negado el uno ó la otra. La escuela eleática, de que el sér como sér no puede variar, aumentar ni disminuir, negaba consecuentemente la realidad del movimiento; la escuela jónica, que Platón personificaba en Heráclito, afirma, por el contrario, que el sér se resuelve en el movimiento, *el sér no es se hace*, y sin embargo Heráclito tiene que admitir un elemento constante en el movimiento (el fuego ó Júpiter), y hasta una ley inflexible, bajo la que las mudanzas eternamente se verifican, mientras que los eleáticos tienen que admitir al menos una apariencia de movimiento, según su doctrina, inexplicable. ¡Tan imposible es cerrar los ojos por com-

pleto á la luz de la razón! Platón intenta conciliar en una síntesis estas dos tesis contradictorias. Así como la unidad divina contiene en el Verbo los tipos eternos de las cosas, Dios halló en él el tipo de un animal racional, que contuviera en sí el de todos los animales inteligibles, y este animal, único digno de su providencia, es el Mundo. De una esencia intermedia formada de la mezcla de la esencia indivisible y de la divisible, Dios le imprimió el doble movimiento de lo uno y de lo otro, dándole al primero la supremacía. El mundo se mueve sobre sí mismo, porque éste es el movimiento más perfecto; recibió de Dios el tiempo, imagen móvil de la inmóvil eternidad, y colocó en el círculo de la naturaleza de lo otro los astros errantes, destinados á fijar los números que lo miden. Los seres, según su diferente dignidad, tienen un movimiento cada vez menos perfecto. Apesar del carácter místico del Timeo no puede ocultarse que Aristóteles pudo hallar en él muchas de sus ideas capitales acerca del movimiento, pero tampoco cabe dudar en que este último gran filósofo es el que las sistematiza. El movimiento, según él, es el paso de lo virtual á lo actual, y puede ser: *secundum substantiam*, como la generación y la corrupción; *secundum qualem*, como los cambios de color, temperatura y otros análogos, y *secundum locum*, ó cambios de posición en el espacio. El movimiento es eterno, porque para que hubiera comenzado su existencia tendría que ser posterior á un estado anterior, que supondría ya el tiempo y el movimiento; pero el movimiento alcanza á todas las cosas mundanas, que, como compuestas de materia, tienen en sí algo potencial que actualizar, es en ellas más ó menos perfecto, según que se hallan más ó menos cercanas al *primum mobile*. En el firmamento, en que están clavadas las estrellas fijas, donde ni se padece ni se envejece, y donde se entiende sin trabajo, el mo-

vimiento es circular como el más perfecto, el de los planetas es elíptico, y en su centro aparece la Tierra, inmóvil asiento de una perpetua generación y corrupción, y en donde los seres que la habitan se mueven en líneas rectas. Como paso de la potencia al acto, el movimiento no es ni la potencia (que quedaría inmóvil en su indeterminación) ni el acto (que quedaría inmóvil en su actualidad), sino el término medio entre el uno y la otra, la entelequia de lo posible en tanto que posible (ἐντέλεια τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατόν). Para Aristóteles, como para Heráclito, de quien dice Plutarco «que quitó de todas las cosas el reposo y la estabilidad, que no son propias más que de los muertos,» la naturaleza es el principio del movimiento, ó como decían los escolásticos: *principium et causa motus et quietis, ejus in quo est*; pero la escuela megárica, siguiendo las tradiciones de la eleática, lo negaba, combatiendo la distinción entre lo posible y lo actual. Los escolásticos daban á la palabra movimiento diferentes significaciones; en la más lata, y según ellos en la más impropia, significa cualquier acto ú operación, y en este sentido puede predicarse de Dios; en otra más restricta «se toma como equivalente de mutación, en que se adquiere ó se pierde algo de nuevo interviniendo mutación real del sér, y en este sentido no conviene á Dios, que es absolutamente inmutable y excluye todo accidente; pero sí puede atribuirse á los ángeles, sujetos á modificaciones y operaciones accidentales.» Limitando y determinando más su significación se llama movimiento toda mutación sensible, es decir, capaz de ser percibida por los sentidos, siquiera se verifique instantáneamente como la generación y corrupción sustancial de los cuerpos. Finalmente, en su significación propia, continúa el P. Zeferino González, el movimiento significa las mutaciones que se verifican ó realizan de una manera sucesiva, como acontece cuando el agua

pasa paulatinamente de un grado inferior de calor á otros superiores, y sobre todo en el movimiento local, que es el que se sobrentiende y es significado por esta palabra si los antecedentes no indican otra cosa.» En la Filosofía moderna, para Descartes como para Leibnitz, todos los movimientos pueden explicarse de una manera mecánica, es decir, que están sometidos á leyes matemáticas y pueden calcularse; pero mientras que el primero niega á la materia la facultad de producirlo, considerando necesario un primer motor que lo imprima y lo conserve por su acción continua, el segundo cree que los elementos, después de haber recibido el primer impulso, conservan la capacidad de moverse y tienen en sí mismos el principio de sus modificaciones. En la Filosofía novísima, aunque Hegel encuentra el movimiento como la síntesis del espacio y el tiempo, cuyo resultado fijo es la materia, es claro que esto se refiere sólo al movimiento material, siendo todo su sistema, como lo es el de Aristóteles, una teoría del movimiento ó el *proceso* con que el sér concebido en su mayor indeterminación se hace enteramente determinado *sér para sí*. Pero como el sér abstracto hegeliano, lo mismo que el ente aristotélico, es una mera abstracción, no es extraño que la extrema izquierda hegeliana y Proudhón en Francia hayan hecho de él la mera sucesión de los fenómenos. Dejando, pues, para su lugar las graves cuestiones que ocurran al tratar del movimiento en la Naturaleza, vemos que la inanidad de los conceptos de materia y forma y la contradicción insoluble entre ellos, ya antes señalada, conduce de una parte á pensar con Heráclito que el sér no es, sino que se hace, y de otra á mirar como Schopenhauer el movimiento y el mundo como vanas apariencias de que debemos libertarnos.

Del análisis anterior resulta que yo como yo no

mudo en otro, sino que contengo todos mis estados mudables, y es lo que expresamos con el juicio analítico *Yo me mudo*, donde el primer término significa el *Yo* uno propio y entero, y el *me* el yo en cuanto individual é interiormente determinado; que mis propiedades tampoco mudan, ni aun el mudar mismo, no pudiendo yo por mi voluntad detenerlo, sin que valga oponer que tales propiedades se suspenden, v. y gr. en el desmayo ó en el sueño, pues no teniendo conciencia actual de tales estados no podemos asegurar que durante ellos mudemos ó nó. Si algo pudiéramos decir sin faltar á la ley que nos hemos impuesto, sería que puesto que son estados, mudanzas nuestras, se dan en nuestras propiedades, no sin ellas, fuera ó contra ellas. El mudar mismo se hace con ley constante según la propiedad que muda, según mi esencia, y no lo veo en mí, sino en mis últimos estados; éstos cambian, aun refiriéndose á un mismo objeto, en modo é intensidad, formando series de mudanzas simultáneas y cualitativamente diferentes, según la naturaleza y la ley de la propiedad que muda. Así pienso que la serie de mis pensamientos coincide con la de mis sentimientos y voluntades, y ésta con las mudanzas de mi cuerpo y sus diversos aparatos.

Los estados no mudan, soy yo quien mudo en mis

estados. Cada estado es en su realidad propio é imborrable. Dios mismo, pensamos, no puede hacer que lo que fué no haya sido, de ahí la evidencia propia de los hechos. Siendo éstos yo mismo en aquella omnilateral determinación se encierran en sí, y por lo tanto *excluye* cada uno, *ex claudere*, todo otro que él no sea. El mudar supone, pues, incompatibilidad efectiva entre mis estados, pero no absoluta incompatibilidad, si no ¿cómo se ligarían unos con otros? ¿Cómo podría yo hablar de su cesación y de su nacimiento? ¿Quién los une? Yo mismo, siendo, como son todos, determinaciones mías. ¿En qué se unen? En mi misma esencia, mostrando todos esta esencia como determinada. Los llamo *míos*, esto es, son yo mismo en mi determinación, por mi esencia se miden, siendo un estado, una mudanza, tanto mayor cuanto mayor es el contenido esencial que considero determinado. Todo yo me determino en cada mudanza por pequeña que sea, pero no determino en cada mudanza un cuanto igual de lo que soy; mudar es pasar de infante á adolescente y pasar de niño á viejo, y la segunda mudanza contiene la primera. Luego si consideramos toda la efectividad de lo que soy nos encontramos con una sola mudanza. La mudanza forma en mí un organismo, desde mi mudar, estado en mí permanente, hasta los últimos estados determinados, y entre sí recíprocamente exclusivos en su actualidad. No hay, por consiguiente, en mí ningún hiatus desde lo permanente á lo mudable. Lo mudable es, y está dentro de mi esencia permanente, y esta esencia permanente, vista en su determinación omnilateral determinada por todas las relaciones esenciales, es lo mudable. La esencia, una vez determinada, no vuelve á su estado de indeterminación anterior: como propio mío, todo estado en mí queda (por eso podemos reproducirlo en la memoria); pero por efecto de esa misma propiedad no puede hacerse de nuevo efectivo, *non bis*

in idem, lo que concierta con el profundo pensamiento de Aristóteles de que la planta agostada no perece, sino que se reproduce en una y otra planta. El hecho, al parecer concluido, vive á su modo en los sucesivos, en los que da sus últimas consecuencias hasta perderse en ellos.

La forma de mudar—el tiempo.—¿Cómo mudan mis estados? Cesando unos para que otros comiencen, sucediéndose, haciendo tiempo. El *cómo* ó la *forma del mudar* es el *tiempo*. Cuando pensamos en objetos inmóviles no necesitamos para nada el concepto de lo temporal. Cuando el geómetra estudia las propiedades del espacio y sus figuras, el moralista las del bien, el filósofo las del sér en sí, para nada necesitan pensar en el tiempo. Mas desde el momento en que consideramos los actos determinados del bien, la sucesión de los estados del sér, aparece el concepto del tiempo como la forma del mudar. El tiempo no es lo que cambia, los que cambian son los estados; el tiempo nos muestra que cambian mudándose, siendo unos antes, otros después. El tiempo no es, pues, un sér ni una propiedad real mía que diga *lo que soy*, sino una propiedad formal que dice *cómo mudo*.

✕ Frases comunes: *hace bueno ó mal tiempo; el tiempo va á mudar; el espíritu del tiempo; no pasa el tiempo, nosotros somos los que pasamos*, parecen dar al tiempo un carácter sustantivo. Pero con ellas no queremos

significar ni que el tiempo tenga cualidades morales (sea bueno ó malo), ni que tenga un espíritu, ni que cambie, se haga otra cosa que tiempo ó distinta como tiempo, y si en la última aparece como independiente de nosotros y comprendiéndonos es porque entonces no hablamos de nuestro tiempo, sino del que la Naturaleza hace con la continuidad de sus mudanzas. Son, pues, modos elípticos, que pueden traducirse: la Naturaleza en el orden de sus mudanzas conviene ó disconviene con mis estados; la Naturaleza va á pasar de un estado á otro; los espíritus contemporáneos tienen tal ó cual opinión común; la Naturaleza continuará mudando cuando yo haya cesado de mudar, etc. X

El tiempo es propiedad formal interior, que se refiere no al *cómo* de la esencia, sino al *cómo* del cambio. No es propiedad absoluta primaria, pues yo en mi sér y en mis propiedades no mudo, ni por tanto soy temporal. Mi tiempo no me abraza, antes yo mudando *hago mi tiempo*. Aquí encuentro el sentido preciso de la inmortalidad, respecto á la que no preguntamos ¿queda siempre lo que hay de sér en mí?, sino ¿sigo yo viviendo, esto es, determinando mi esencia en mis estados mudables, sin cesar? Á esta pregunta no puede contestarse por experiencia (yo sabría que era inmortal si alguno viniera del otro mundo y me lo dijera), pues la experiencia de todo lo más que podría testificarnos es de que continuaban las mudanzas, v. gr. en otra vida después de concluida ésta; pero no de que la vida no concluye-

ra nunca. Sólo cuando yo supiera que el mudar es propiedad esencial mía, inmutable, habría demostrado que yo era inmortal.

X La frase *hacer tiempo*, que tanto se nos ha criticado por los extranjeros, tiene un profundo sentido metafísico. Hacer tiempo es realizar una serie de mudanzas para que una anterior en que nos hemos adelantado coincida con la que deba seguirla y que no está en nuestra mano aproximar; pero no supone siempre que estas mudanzas hayan de ser baldías; doblamos, por ejemplo, el papel haciendo tiempo mientras nos traen el escrito que hemos de copiar; estudiando otra lección hacemos tiempo de entrar en clase si hemos llegado al aula demasiado temprano. El tiempo, como la forma del mudar, acompaña á toda mudanza y es inseparable de ella. Por no haber atendido á esta consideración nuestro difunto amigo el docto catedrático de la Universidad de Valencia D. Joaquín Arnau ha podido pensar que puesto que para pensar el mudar tenemos que referirlo á un *antes* y á un *ahora*, «no vemos que el tiempo no se refiera primera é inmediatamente al mudar, sino al contrario, el mudar al tiempo,» porque si no podemos pensar mudanza sino sucediéndose, esto es, mudanza que no se dé en forma temporal, tampoco puede concebirse tiempo sin mudanza. Unidos como el que y el como, como la materia y la forma, no se dan uno sin otro, como abstractamente lo pensamos, sino que los estados mudables son la materia, el tiempo, la forma del movimiento. No es, por consiguiente, la mudanza un resultado de la sucesión; ¿qué sucedería si no hubiera suceso? Esto lo viene á declarar más adelante el mismo autor, que después de haber escrito «sin sucesión no hay mudanza,» comienza el párrafo siguiente de su libro de Metafísica con estas

palabras: «Fijémonos además en que la idea del mudar es más lata que la idea de tiempo;» añadiendo para confirmarlo: «Luego mudan los seres en cuanto sucesivos y también en cuanto sucesivos y coexistentes.» Donde claramente se ve que si la idea de mudar es más lata que la idea de tiempo no puede depender de ésta, lo que se confirmaría si con la última frase quisiera expresarse que hay mudanzas que no se verifican en forma temporal (los cambios de posiciones locales ó extensivas), lo que no es exacto, como hemos visto, pues que la coexistencia de la mudanza supone coexistencia temporal dentro de una total mudanza y tiempo, que no harían más lata la extensión de la una que la del otro.

El tiempo, como la forma del cambio, no puede existir donde no hay hechos: *no hay tiempo vacío*, ó más bien las frases tiempo lleno y tiempo vacío son impropias, porque no hay otro tiempo que el que hacen las cosas mudando: el tiempo no es el sustantivo, sino el adjetivo de la mudanza.

X Si en un momento dado todas las cosas cesaran de mudar, los astros quedarán fijos en el lugar del espacio en que se encontraban, las fuerzas naturales inactivas, la vida paralizada como en los animales invernantes, el pensamiento fijo en la misma idea, nos sería imposible concebir el tiempo que pasara hasta que de nuevo se pusiera todo en movimiento; antes bien juntaríamos esta segunda mudanza con la anterior, como si no hubiera mediado ningún intervalo. X

El tiempo puede considerarse abstractamente

como una pura forma, ó realmente en relación á la mudanza: lo primero nos da las propiedades matemáticas; lo segundo las propiedades históricas del tiempo. Separado de la mudanza, el tiempo nos aparece como una sucesión *continua*. No sabemos cuándo el tiempo ha comenzado ni cuándo haya de concluir; no hay solución ni interrupción en el tiempo (el tiempo no puede detenerse), como no hay tampoco en él mudanza (la sucesión no deja de suceder); siempre nos hallamos en medio del tiempo. Con esto no decimos que el tiempo como tal no comience ni acabe, para lo que yo debería tener la idea entera del tiempo, que excede á la percepción analítica de mi tiempo. El tiempo, como continuo, es un puro pasar; por eso puede decirse de él *que es lo que no es* (no es todavía en el momento presente lo que será su continuación) y *no es lo que es* (que no es lo que ya ha sido), que corre, que se escapa, semejante á la corriente de un río, cuyas aguas cambian de continuo, no quedando de fijo más que la forma del correr. Si el tiempo es continuo es interiormente divisible. ¿Cómo lo podemos dividir? Tomando un punto que suponemos sin tiempo, pero móvil como el tiempo, *el ahora, el momento corriente*. El ahora es el límite interior de cada último tiempo al siguiente, y cayendo dentro de ambos divide el tiempo entero en dos partes: el

tiempo anterior, todo el que ha pasado hasta ahora, y el posterior, lo que desde ahora transcurrirá. Y no sabiendo si el tiempo ha comenzado ni cuándo concluirá, no podemos decir si el *ahora* está más acá ó más allá en el tiempo; pero si el tiempo fuera infinito, el *ahora* caería siempre en medio del tiempo, refiriéndose lo mismo al infinito anterior que al infinito posterior. El pasado no aumenta sino porque lo hacemos partir de un punto fijo, el nacimiento, y el porvenir no disminuye sino porque lo limitamos en otro punto, la muerte. Considerada racionalmente la divisibilidad del tiempo es infinita, pues por pequeña que sea la parte que aislemos, siendo continua en sus límites, podemos concebir la mitad y la mitad de esta mitad, sin fin. Porque si en algún caso creyéramos que en una porción, por pequeña que la imaginemos, no cabía la división, allí faltaría la continuidad, allí no habría tiempo, ni en las otras porciones sus iguales, ni en el todo contra el supuesto.

Considerado el tiempo como forma pura, matemáticamente, el tiempo no es en realidad más que anterior y posterior, divididos por un presente ideal, el ahora (presente que no contiene tiempo); por eso decía Aristóteles que *nada puede moverse ni descansar en el presente*. No han interpretado tampoco bien estas palabras de Santo Tomás: *Manifestum est enim quod tunc esse tempus determinamus, cum accipimus in motu aliud et*

aliud, et accipimus aliquid medium inter ea. Cum enim intelligimus extrema diversa alicujus medii et anima dicat illa esse duo nunc, hoc prius, illud posterius, quasi numerando prius et posterius in motu, tunc hoc dicimus esse tempus. Tempus enim determinare videtur ipso nunc. Quando igitur sentimus unum nunc, et non discernimus in motu prius et posterius: vel quando discernimus in motu prius et posterius, sed accipimus idem nunc ut finem prioris et principium posterioris, non videtur fieri tempus, quia neque est motus; sed cum accipimus prius et posterius, et numeramus ea tunc dicimus fieri tempus, lo que con su autoridad afirman la realidad del presente matemático, presentándolo como lo constitutivo del tiempo: totum illud quod realiter existet de tempore, non est instans A, quod jam præteriit, neque instans C, quod adhuc non existit, sed est B instans nempe (nunc) præsens. Con más razón dice el P. Tosca: Nullum datur nec dare potest instans Mathematicum: hoc enim est tale minimum durationis, ut ipso alia duratio minor nec esse nec excogitari possit; sed quolibet instanti assignato, aliud minus esse et excogitari potest, quemadmodum et quolibet Motu dato, potest alius velocior assignari: ergo nullum est instans Mathematicum. Hinc Tempus seu duratio successiva, compositur ex instantibus: non quidem Mathematicis sed Phycicis.

Considerado el tiempo históricamente, esto es, en relación á la mudanza, se divide en presente (lo que transcurre mientras la mudanza se verifica), pasado (lo que ha transcurrido antes de comenzar la mudanza) y futuro (lo que transcurrirá desde que la mudanza concluya). El presente histórico no es, pues, como el ahora matemático, un puro

límite sin tiempo, sino que abraza un cuanto de tiempo, el que hace el hecho que se cumple. Por eso el ahora cae siempre dentro del presente, siendo respecto á él una parte del presente pasada, otra futura. Siendo el presente un cuanto de tiempo cuyos límites extremos son el comenzar y el acabar de la mudanza, crece ó decrece al par de ella. Así el día presente (lo que tarda la tierra en girar sobre su eje) está contenido dentro del año presente (lo que tarda la tierra en hacer su revolución alrededor del sol), éste dentro del siglo presente, etc. Y si pensamos la realización sucesiva de la esencia del Yo como el acto único de mi mudar llegaremos á un presente de mi vida dentro del que todo mi tiempo se contiene. El tiempo, considerado matemáticamente, tiene una sola dimensión de antes á después, que representamos fantásticamente con la imagen de una recta; pero considerado históricamente tiene dos, la sucesión y la simultaneidad, que la imaginación se figura como varias líneas que parten de un centro sin confundirse. Aquellos seres que hacen juntamente sus mudanzas se llaman *contemporáneos*, aquellos cuyas mudanzas comienzan en el uno cuando en el otro han concluido *sucesivos*. Yo sólo tengo percepción inmediata de mi mudar espiritual, hallando inmediatamente al tiempo como una forma interior de mi espíritu; pero pues

que también me represento á mi cuerpo y sus mudanzas mediante los sentidos y sus estados, induzco que también hace su tiempo, que el tiempo es también forma de mi cuerpo en cuanto muda. Y pues que pienso á mi cuerpo como una criatura natural, pienso con tanta verdad como tenga éste mi pensamiento, que hace sus mudanzas dentro del presente de la Naturaleza. Y como yo como espíritu hago mis mudanzas contemporáneamente con mi cuerpo en el *presente de mi vida* induzco que el Espíritu y la Naturaleza se corresponden en un presente absoluto, en el *presente divino*. Este reconocimiento más ó menos claro es el que nos lleva á mirar al tiempo como algo de sustantivo (vivimos en el tiempo, nosotros pasamos, que no el tiempo), porque entonces miramos á éste no como la forma de nuestra vida, sino como la forma general de la vida.

Esta doble consideración matemática é histórica del tiempo se manifiesta en la manera con que se considera el presente en las lenguas semíticas y en las arias. Las primeras, más subjetivas, considerando el presente como el ahora matemático carecen propiamente de él, y de ahí la pobreza de tiempos de su conjugación, que se reducen al pasado y al futuro; las segundas, como habladas por los pueblos más aptos para la reflexión racional, estimando el presente en relación á la mudanza lo extienden á lo pasado y lo futuro, excogitando formas para expresar toda la riqueza de

relaciones de una mudanza con otras, mediante los tiempos que se llaman secundarios. También esta vista real del tiempo nos sirve para distinguir lo característico del tiempo espiritual y el natural, y su unión en el tiempo humano ó en el tiempo artístico, resolviendo con esto cuestiones que se han abandonado por insolubles. Siendo la forma del espíritu la *intensión*, y la de la naturaleza la *extensión*, los tiempos que hacen sus mudanzas se encuentran como dos líneas, una vertical y otra horizontal. El espíritu en un momento puede hacer la obra de muchos siglos, y pueden pasar muchos siglos sin que el espíritu haga una obra apreciable. De aquí la equivocación de la psico-física, cuando quiere medir con un metro exclusivamente material la duración del pensamiento, siendo seguramente menor la de un Newton para hallar la fórmula de su binomio, que la de un aprendiz de Matemáticas para hacer las operaciones que conducen á ella. De aquí también la imposibilidad de resolver la famosa cuestión entre clásicos y románticos acerca de la unidad de tiempo en la acción dramática, con triunfos alternados de hecho de unos y otros, por haber ambos olvidado que el tiempo de que aquí se trata no es el natural, sino el fantástico (medio entre el espiritual y natural), que es el que corresponde á personajes artísticos, esto es, ideal-reales. Por último; con esto desaparece el abismo que se había venido abriendo entre lo temporal y lo eterno, pensando á lo temporal como algo fuera de lo eterno, y á la eternidad como lo que era y será antes y después del tiempo. Veamos ahora cómo el tiempo ha venido concibiéndose por la Filosofía hasta el presente. Platón, con la intuición poderosa de su genio, lo definió *la imagen móvil de la inmóvil eternidad*, señalando así su carácter esencial, sin otro defecto que el general de su doctrina de no conceder al hecho más valor que el de fenómeno ó apariencia

de las ideas. Aristóteles liga la idea de tiempo á la de mudanza. Así como no nos preguntaríamos ¿qué es espacio? si no hubiera movimiento, no habría tiempo para nosotros si no notáramos la mudanza; porque si no cambiáramos en cuanto al pensamiento, ó este cambio pasara desapercibido, no tendríamos idea del tiempo. La idea del tiempo exige que el presente sea distinto del pasado. El tiempo, pues, debe de ser el movimiento mismo ó algo que le competa. Mas no puede ser el movimiento, porque éste está en el cuerpo movido, y donde quiera que hay movimiento hay también viveza ó lentitud más ó menos graduadas, cosas todas que no pueden decirse del tiempo; luego éste debe de ser algo que competa al movimiento. Como tal, el tiempo participa de la continuidad de aquél y de la grandeza en el espacio; de suerte que en él deben darse el *antes* y el *después*, como en el movimiento y la materia. No conocemos el tiempo sino en cuanto determinamos el movimiento como *antes* y *después*, y hacemos esta distinción, pues que distinguimos las partes como diferentes entre sí y separadas por algo de intermedio. El alma, para conocer el tiempo, debe admitir en él dos partes, una anterior y otra posterior, divididas por un presente medio. El tiempo es, pues, el número del movimiento, según el antes y el después (*tempus esse numerum motus secundum prius et posterius*); lo que se hace más evidente si se considera que por el número juzgamos de lo más y lo menos, y del movimiento más ó menos grande por el tiempo. Éste no es, sin embargo, el número por el cual contamos, sino el número que es contado (*numerus non numerans sed numeratus*) y que da la medida del movimiento. No pudiendo ser el tiempo sino algo que cuente, y teniendo sólo esta facultad el alma que conoce, el tiempo no sería si el alma no fuera, salvo que fuera poco más ó menos como el movimien-

to sin el alma. Tampoco habría tiempo si no hubiera presente: el presente, límite entre lo pasado y lo porvenir, es el lazo del tiempo; lo que forma su continuidad es en el tiempo lo que el punto en el espacio. Mediante el presente, el tiempo es una continuidad divisible á lo infinito, como el movimiento y el espacio, aunque no se halle así dividido nunca en realidad; pero el presente mismo es concebido como algo indivisible, siendo límite y no tiempo, por lo que *nada puede moverse ni descansar en el presente*. Por último, el tiempo no es causa del nacimiento ni de la muerte, pero todo pasa en el tiempo. Así, aunque Aristóteles enlaza el tiempo á la mudanza, parece dar á aquél cierta superioridad formal, que pudo dar origen, ya que no razón, á la famosa división escolástica del tiempo en *puro é impuro*. El tiempo puro existía antes de la creación y sobrevivirá á la destrucción de las cosas; el impuro es el que se junta á las cosas y sus mudanzas; pero mejor que con esta distinción, que supone un tiempo sin sucesos, un no-tiempo, se salvan las dificultades del problema de la creación, para que fué inventada, sosteniendo con San Agustín que *el tiempo nace con las cosas mismas*. El *in principio* en que, según el Génesis, Dios creó el cielo y la tierra debe entenderse *in principio temporum*, según el Santo Doctor, que adelantándose á su época sostuvo antes que la Geología lo demostrara que los días de la creación no deben entenderse días naturales. ¿Cómo hablar de tarde y de mañana, cuando todavía no existían el sol y la luna? Los escolásticos siguieron en general las enseñanzas aristotélicas. Santo Tomás repite casi sus mismas palabras en su *Physica*: «*Tempus nihil aliud est quam numerus motus secundam prius et posterius; tempus enim percibimus cum numeramus prius et posterius in motu. Manifestum est ergo quid tempus non es motus, sed sequitur motum secundum quid numeratur. Unde est nu-*

merus motus.» Menos exacta además de tautológica es la siguiente definición de Zigliara: «*Tempus enim non intelligitur nisi ut quid essentialiter fluens, quidquid denique illud sit. Atque fluxus concipi non potest sine aliqua successione per quam subjectum fluens in successionis decursu alternatur, et est hic et ibi.*» «*Tempus sine motu dari non potest. Per motum enim solummodo successio temporis necessaria intelligi potest,*» donde además de la tautología de definir el tiempo por el movimiento, *numerus motus*, y á éste por el tiempo, *successio temporis necessaria*, con lo que nos quedamos sin saber lo que es el uno y el otro, da al tiempo valor esencial (*quid essentialiter fluens*), le añade determinaciones locales (el *hic* y el *ibi*), que pertenecen al espacio y no al tiempo. El Cardenal González afirma que «la única realidad objetiva que corresponde á la idea de tiempo es la realidad del movimiento, entendiendo por movimiento las mutaciones sensibles y experimentales para el hombre;» «que la noción general y completa del tiempo, como medida de la duración de las cosas, es una noción en parte objetiva y en parte subjetiva. Es *objetiva* en cuanto que representa y significa mutaciones *reales* de las cosas, cuya duración se mide con el tiempo, y también en cuanto unas mutaciones son realmente *anteriores* ó *posteriores* á otras. Es subjetiva y puramente ideal considerada como medida del movimiento distinta del movimiento mismo ó como duración abstracta y común de las cosas. Por eso Aristóteles define el tiempo *numerus et mensura motus secundum prius et posterius,*» de donde deduce: 1.º, que «no teniendo el tiempo más realidad objetiva que las de las mutaciones de los seres sujetos á nuestra observación y experiencia, y no habiendo rigurosamente presente del movimiento, más que el ser ó el no ser, cuyas alteraciones de término y tránsito del uno al otro constituyen el movimiento, colígese de aquí que no hay *tiempo presente* en rigor filo-

sófico, porque *la presencia* envuelve permanencia, la cual es excluida por la sucesión del movimiento y consiguientemente por el tiempo identificado objetivamente con éste;» 2.º, que «considerado el tiempo con precisión ó abstracción del movimiento real de las cosas no es más que un ente de razón, y por consiguiente se identifica con la nada y es una mera concepción de nuestra razón;» 3.º, que «el tiempo no puede tener lugar respecto á un sér que excluya toda mutación;» 4.º, que «destruidas ó no existiendo las cosas sujetas á mutación desaparecería el tiempo, puesto que su realidad objetiva no es más que la realidad de las mutaciones,» y 5.º «Luego el tiempo considerado en lo que tiene de real comenzó á existir con el mundo, ó lo que es lo mismo, con las mutaciones y movimientos de las sustancias que componen el mundo corpóreo, y desaparecería desde el momento que dejara de existir este mundo.» Además, pues, del error de suponer que la realidad objetiva del tiempo se refiere sólo á *las mutaciones sensibles y experimentales para el hombre*, como si las mutaciones que el hombre no experimentara ó no pudiera experimentar se hicieran sin tiempo y el hombre fuera la medida de todas las cosas; además de las contradicciones que resultan de afirmar por una parte que el tiempo no tiene más realidad objetiva que *las mutaciones reales de las cosas, y también en cuanto estas mutaciones son realmente anteriores ó posteriores á otras* (con lo que no se sabe si el tiempo es la forma de la mudanza ó la mudanza misma), y de la de que hay un tiempo real, pues que las mudanzas unas veces son realmente anteriores y otras posteriores, y la de que el tiempo, con abstracción del movimiento real de las cosas, no es más que un ente de razón que se identifica con la nada, lo que le lleva al error semi-sensualista, semi-kantiano, de que *el tiempo es una forma subjetiva, pero no Á PRIORI*, sino formada por nuestra razón, to-

mando por fundamento y ocasión las mutaciones reales y objetivas del mundo interno y externo, pone el tiempo en el ser y el no ser de los seres mudables, no en el ser y el no ser de sus mudanzas, en lo que conforma con Balmes, que preguntándose ¿qué es la sucesión?, se contesta que es el *ser* y el *no ser*, y cree que la percepción de esta sucesión de este ser y no ser es la idea de tiempo. Mas fácilmente se comprende que si un sér es y deja de ser no va á otra cosa, sino á la nada; no muda, concluye: para que un sér mude es necesario que permanezca siendo; por eso se dice que la muerte es el término de la mudanza. Hijas de la afirmación que combatimos son las siguientes proposiciones del filósofo de Vich: «El tiempo en las cosas es la sucesión de las mismas, su ser y su no ser;» «la perfección de este orden en su mayor generalidad, prescindiendo de los objetos que en él se contienen, es la idea del tiempo; esta es la razón porque percibimos el tiempo antes y después del mundo actual, porque expresa una relación que no está afectada por nada de contingente;» «las ideas de ser y de no ser, como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo, de la que no alcanzamos á eximir al mismo Sér infinito sino por un esfuerzo de reflexión;» error semi-hegeliano que le lleva á preguntarse seriamente: «¿Cómo se excluye el movimiento de las hojas de nuestros jardines con las del jardín de Adán?» Pero el mismo autor se toma el trabajo de refutar estas afirmaciones con estas otras: «El tiempo es la duración; duración sin *algo que dure* es una idea absurda;» «la percepción del tiempo en nosotros viene á parar á la percepción de la no-necesidad de las cosas;» «el tiempo no es nada distinto de las cosas, es la misma sucesión de las cosas;» «el tiempo comienza con las cosas mudables; si éstas acabasen acabaría con ellas;» «un tiempo anterior á las cosas ó fuera de las cosas es también una ilusión

de la fantasía;» «no es posible separarle de las cosas sin anonadarle;» «siempre que hay sucesión hay alguna mudanza, y *no hay mudanza* sin que algo sea de otra manera;» «los *seres mudables cuando no en sus sustancias al menos en sus modificaciones todos envuelven sucesión.*» Según Newton y Clarke el espacio y el tiempo no son sustancias, sino cualidades, que como necesarias é infinitas no pueden ser atributos sino del Sér infinito y necesario: el tiempo es, pues, la eternidad de Dios, el espacio su inmensidad. *Non est duratio et spatium sed durat et adest. Durat semper et adest ubique et existendo semper et ubique durationem et spatium æternitatem et infinitatum constituit.* Leibnitz en su famosa polémica con Clarke, modelo de discusiones filosóficas, aplicando su principio de la razón suficiente deduce que el espacio y el tiempo no pueden tener una existencia absoluta. Porque siendo perfectamente semejantes todas las partes del espacio no habría razón para que el mundo, si se le supone finito, ocupara una porción del espacio infinito más bien que otra, y si el mundo es infinito se podría concebir siempre cambiando de lugar en el espacio absoluto, mientras que sus partes conservarían las mismas posiciones relativas, de modo que no habría razón para que cada elemento del sistema tuviera este lugar en el espacio infinito más bien que otro. Y del mismo modo, siendo similares todas las partes del tiempo no habría razón para que la duración del mundo, si esta duración es finita, correspondiera á tal porción del tiempo absoluto más que á otra, y si el mundo no tiene principio ni fin se podría siempre concebir un cambio de lugar en el tiempo absoluto de toda la serie de fenómenos que en nada turbaría las épocas relativas, de suerte que no habría más razón para que tal fenómeno se produjera en tal instante, más bien que en tal otro. Luego ni el espacio ni el tiempo pue-

den tener existencia absoluta: *el espacio no es más que el orden de las coexistencias y el tiempo el orden de las sucesiones*. Para Locke y los demás filósofos sensualistas el tiempo y el espacio son ideas complexas, que resultan de la combinación de las sensaciones: la primera de las de la vista y el tacto, y se reduce á la noción de cuerpo, ó más bien á la de distancia entre los cuerpos, aumentada de una manera indefinida hasta hacerla llenar el Universo; la segunda de nuestra experiencia íntima, de la reflexión que hacemos sobre la serie de ideas que se suceden en nuestro espíritu, y se confunde con esta misma idea de sucesión. Por lo demás, no tenemos idea de un tiempo y un espacio infinitos, siendo la idea de lo infinito una idea obscura y negativa, que se resuelve en la del número, como la adición indefinida de términos determinados. Kant combatió victoriosamente esta doctrina haciendo notar que toda representación sensible nos aparece necesariamente en el espacio y en el tiempo, mientras que podemos pensar, por un esfuerzo de abstracción, tiempo y espacio sin objetos exteriores; y como las dificultades apuntadas por Leibnitz hacen difícil de aceptar la teoría newtoniana, y la suya tiene en contra el valor absoluto que atribuimos á las proposiciones geométricas, dedujo que el espacio y el tiempo son la condición de nuestro conocimiento sensible, *las formas puras de nuestra sensibilidad*, sin las que ningún conocimiento exterior nos sería dado, pero de las que no podemos afirmar que tengan ni que no tengan existencia objetiva, pues que no podemos pensar sustrayéndonos á las leyes de nuestro espíritu. Schopenhauer, pensando que la inteligencia no es más que representación, y el mundo tal cual lo percibimos un fenómeno cerebral, deduce consecuentemente la idealidad del tiempo y del espacio. La primera queda demostrada por la ley mecánica de la inercia, que se reduce,

en suma, á que por la sola virtud del tiempo ningún cambio puede verificarse, luego el tiempo no está en contacto con los cuerpos, aquél y éstos son de naturaleza heterogénea; que el primero pertenece á la pura representación y su órgano, mientras que éstos muestran que son una cosa en sí por diferente que pueda ser su manifestación. Schelling, partiendo de la identidad absoluta, define al espacio *el sér puro con la negación de toda actividad*, y al tiempo *la actividad pura con la negación de todo sér*. «Aquello por lo que todas las cosas no hacen más que una es la materia en sí; aquello por lo que se diferencian es la forma. Pero sólo hay una forma eterna, la forma de las formas, también simple, infinita, imperecedera.» Pero como quiera que relativamente á lo absoluto no hacen más que una en la identidad absoluta la posibilidad y la realidad, dedúcese que todas las formas se encuentran *ab æterno* expresadas en la materia, respecto de la cual se encuentran de un modo permanentemente real. Luego por la forma de las formas puede lo absoluto serlo todo, y lo es todo por la esencia. Las cosas finitas, como tales, son en todo tiempo lo que pueden ser ahora, mas no lo que pudieran ser según la esencia, toda vez que ésta es siempre en todo infinita. Por eso se llaman finitas aquellas cosas en que difieren la esencia y la forma infinita; aquélla finita, ésta.... Aquella misma diferencia funda la existencia temporal de las cosas individuales, pues siendo infinita una parte de su naturaleza y finita la otra, corresponde á la primera una infinita posibilidad, mientras que la segunda no encierra más que una parte de ésta.... Por eso lo finito en las cosas no puede conformar con la esencia sino en la infinitud.... Este *infinito-finito es el tiempo*, cuya posibilidad y principio contiene lo infinito de las cosas, mientras que lo finito representa la realidad.» Hegel considera al *espacio* y al *tiempo* como *las formas más abs-*

tractas de la Naturaleza; y el tiempo, como la forma negativa de la exterioridad, es para él algo de ideal, de absolutamente abstracto.... forma pura de la sensibilidad ó de la intuición y continuo.... es el puro suceder.... la negación del espacio, es hecho por el movimiento de la realidad y á él están sometidas las existencias como finitas. El tiempo tiene tres dimensiones como el espacio, *pasado, presente y futuro*. El tiempo se *hace espacio* en el lugar (la unidad del aquí y del ahora), y esta transformación es el *movimiento*, cuyo resultado fijo es la *materia*. Sólo, pues, en él se realizan el espacio y el tiempo, y pues la materia es el resultado fijo (la realidad fija) del movimiento, luego la materia es la verdad del espacio y del tiempo, que le son idealmente anteriores.» Para Spencer las relaciones cuyos términos no pueden invertirse se llaman sucesivas, y aquellas cuyos términos se presentan indistintamente en un orden ú otro coexistencias. «El concepto abstracto de todas las sucesiones es el Tiempo, y el de todas las coexistencias el Espacio;» así como el de «Materia el de las posiciones coexistentes que oponen resistencia.» Con sentido análogo define Herbart al espacio como *la sucesión que puede invertirse*. Por último, Wund refunde la explicación sensualista de una manera ingeniosa. La idea de tiempo, según él, tiene su génesis en la sucesión de impresiones sensoriales. Si oigo los golpes de un péndulo, después del primero queda en la conciencia una imagen que persiste hasta el segundo, que por la ley de asociación evoca el primero como análogo: el primer sonido es el comienzo, la imagen, el medio, el segundo el fin del tiempo, que se presenta de una vez en la tercera impresión. Si las impresiones son análogas tenemos la idea de un lapso de tiempo determinado; si no lo son no há lugar á la reproducción y se da la de un lapso de tiempo indeterminado. Mas sobre el defecto ya señalado del idealis-

mo abstracto de querer reconstruir la realidad con conceptos que suponen anteriores, y que no encuentran su verdad sino en la realidad que con ellos se pretende construir; sobre el común á las escuelas empíricas de creer que sacan de la sensación lo que la sensación supone, y sobre el general de figurarse al tiempo como la forma exterior de mudar de sér á sér, en vez de la interior del cambio de los estados (de hecho á hecho), por desatender que cuando hablamos de mudanzas de unos seres en otros (de un sér que ya no es porque ha dejado de ser en otro que tampoco es, porque no ha comenzado á ser todavía) pensamos á estos seres como hechos de otros seres mayores, y que no es, por ejemplo, la materia inorgánica la que se hace orgánica, sino la Naturaleza la que pasa de uno á otro estado en el proceso de su vida; además de estos defectos, repetimos, tienen algunas de las teorías que acabamos de exponer el de la confusión que establecen entre el tiempo y el espacio, que si como formas y prescindiendo de lo que informan son iguales, no lo son en cuanto no se aplican á las mismas cosas, ni menos pueden transformarse el uno en el otro. Porque no es cierto que la coexistencia de dos ideas, de una idea y un sentimiento, ó de cualquiera de estos dos actos intelectuales ó de ambos y una voluntad hagan espacio, ni es completamente exacto que idealmente no pueda invertirse la serie del tiempo (que lo pasado pase á futuro y viceversa) cuando comenzamos la serie partiendo de sucesos diferentes ó cambiando la relación de antecedentes á consiguientes, como todos los días lo hacemos en el ejercicio de la memoria, ni el tiempo y el espacio se juntan en el *aquí* y el *ahora* sino porque, puntos respectivamente del espacio y del tiempo, no contienen ni tiempo ni espacio.

X

El Yo en relación con sus mudanzas interiores.
—Declaración de la percepción analítica Yo
me mudo. — Concepto de fundamento y causa.

El Yo en relación con sus mudanzas interiores.—
✓ *Declaración de la percepción analítica Yo me mudo.—*
Hemos distinguido al Yo como uno y entero, inmutable en sus esencias de sus mudanzas interiores, y pues que este mudar es una propiedad mía, y nadie como yo se sabe inmediatamente de ella y de sus estados, debo preguntarme aquí: ¿qué soy yo respecto á mis mudanzas interiores? Á lo que contesta la conciencia: yo soy aquel *en* quien, *de* quien y *según* quien mis mudanzas se verifican; toda mudanza mía tiene en mí su principio esencial; yo soy la razón ó el *fundamento* de mis mudanzas. Y esto es lo que expresamos con el juicio analítico *Yo me mudo*, en el que el Yo sujeto significa el Yo en su unidad absoluta, íntegra, inmutable, y el *me* atributo este mismo yo en cuanto interiormente sucesivo; afirmándose en la relación que yo soy el suje-

to de este mudar y que estas mudanzas son mías, que yo soy el fundamento de ellas.

✓ X La palabra fundamento significa originariamente la base en que se sostiene una cosa, de donde por traslación ha venido á expresar trópicamente aquella relación de dependencia sin la que aquello de que se trata no podría sostenerse, la relación de absoluta dependencia de una cosa respecto de otra. Veamos ahora cómo esta relación de dependencia se da de mis estados á mí. Todo estado mío, por serlo, es algo de lo que yo soy, es *de mi esencia*, como algo determinado *en mi esencia* se determina; y como de mi esencia y en mi esencia determinado, *yo soy quien lo determina según ella: ratio cujus est, in qua est et per quam aliquis est.* X

El concepto de fundamento expresa una relación entre *lo fundado* (lo determinado y particular) y *lo fundante* (su todo esencial), relación que consiste en que lo fundado está esencialmente contenido, subordinado y determinado *en, bajo, por* el fundante. Cuando consideramos especialmente la relación de subordinación el fundamento toma el nombre de *razón*, lo que contiene esencialmente otra cosa, que se expresa lógicamente diciendo: todo lo que está en el contenido está en el continente; todo lo que no está en el continente no está en el contenido. Cuando se considera la relación de determinar el fundamento recibe el nombre de *causa* (la cosa primera, la razón determinante), que asi-

mismo formula la lógica en los principios: todo lo que está en el efecto está en la causa; lo que no está en la causa no está en el efecto. El concepto de causa añade al de comprender, que la razón expresa, el de determinar, es la razón agente; por eso podemos pensar una esencia como razón de sus determinaciones (la razón de mis pensamientos es mi propiedad de pensar), pero como causa sólo un sér (yo soy la causa de mis pensamientos).

Ya Cicerón en su tratado *De fato* distinguía entre la razón y la causa: *Differt autem causa à ratione, quoa causa est impulsus ipse ad aliquid agendum: ratio vero ordo gerendorum ex causa venientium*; pero no puede concebirse causa sin razón, algo que haga sin que en sí tenga nada que hacer. Peca en este sentido la definición del Cardenal Zigliara, *id vi cujus aliquid quod vocatur effectus producitur*; además de que en ella queda la causa por definir, porque producir es causar dicho con otra palabra, y en el opuesto la del Cardenal González, *principium continens in se rationem transitus alterius rei de non esse ad esse*, más aplicable á la razón que á la causa, si no llevara en sí la contradicción de juntar *alguna cosa* con *el no ser* y suponer esta *cosa que no es* fuera de la causa, que sólo es razón de su paso al sér, contradicción lógica ó contradefinición nacida de querer conciliar el concepto de la causa eficiente aristotélica, lo que hace pasar algo del sér potencial al actual, paso que se da entre sér y sér, con el de la nada al sér. Mejor sería la de Rothenflue: *Causa efficiens, quæ sola causæ propriè dictæ nomen habet, ea est quæ rationem existentie alterius ita continet, ut vi et actione sua propria effectum ad existendum determinet*, si con

el *ea quæ*, causa con otras palabras, no hiciera entrar el definido en la definición.

La relación de fundar expresa que lo fundante, el todo esencial, abraza lo particular de su esencia, lo fundado; luego lo fundado es en esta relación *lo finito, lo limitado* en el todo, porque lo particular como particular deja algo fuera de sí, termina esencialmente en el todo. Luego el concepto de *límite* no dice negación sino para lo fundado, siendo en sí la comprensión positiva de lo fundado en el todo, el modo de ser de lo particular en lo total. El fundante es el limitador, tiene *limitatividad* activa; lo fundado, *limitatividad* pasiva; siendo el primero el *limitante*, el segundo el *limitado*, limitado absolutamente por el todo relativamente por las otras partes. Siendo lo fundado lo fundante limitado, es limitadamente lo que es el fundante, y como á esta relación de ser *igual* en lo diferente es á lo que se llama *semejanza*, lo pensado es semejante al pensante, el efecto es semejante á su causa.

El fundamento es el todo, lo fundado la parte, pero no parte material á manera de un cuanto de extensión cuya suma constituyera el todo, sofisma que consiste en aplicar al todo en razón de todo lo que sólo es hasta cierto punto predicable del todo continuo de la Naturaleza y con el que se disfraza, tachando de panteísta (1) á toda especulación racional, el dualismo insoluble en

el agua mas que no sea
un fluido en el

que descansa todo sistema conceptualista, sino contenido esencial en toda razón de ser, como cada pensamiento mío está contenido en mi pensar, mis hechos en mi sér, y como supremamente pensamos que toda realidad y todo sér están esencialmente contenidos en el Sér y en la Realidad divina. El todo es así visto no como una reunión de partes, que por muchas que fueran nunca constituirían un todo, ni aun el todo cuantitativo, el Infinito matemático, sino como la unidad homogénea é indivisa, así no creemos que el conocimiento de Dios se fraccione en el de los diferentes seres inteligentes, porque en la Inteligencia divina se contenga en unidad indivisa el conocimiento en las inteligencias finitas esparcido. Si el todo no fuese antes que las partes se constituiría por la integración de ellas, no sería el fundamento, sino el fundado. El sér respecto de sus partes queda siempre sobre ellas, porque si no llegaría un punto en que se agotara en una parte última y no sería todo, sino parte. El fundante es, pues, *lo superior*, lo fundado *lo inferior*. Pero por lo mismo que lo Infinito (el Sér sin otro, el Sér en plena razón de ser) es lo superior, y lo finito (el sér en límites de ser) lo inferior, ni el primero es la negación del segundo, ni ésta la negación del primero, sino que aquél afirma á éste esenciándolo, dándole su sér propio; éste afirma á aquél desde su límite mostrando al todo como su razón. No es, pues, el límite un puro vacío de ser (que no sería) entre el fundante y lo fundado, con lo cual quedaría rota toda relación entre ellos; el límite se da, pues, dentro del fundante como la posición positiva de lo fundado; el fundante es, pues, *intra é infralimitable*, porque desde que concibiéramos lo limitado como determinado, en relación de absoluta exterioridad, habríamos dejado de concebir la relación de fundar. Lo fundado siendo lo que es, el fundante en límite de ser, es dentro de este límite, también *intra é infralimitable*,

un *infinito finito*; pero en cuanto cada una de las partes contiene en su límite la esencia del todo, se cualifica como la propia que es, á distinción de las otras mantiene frente á ellas su propio sér, se opone á las otras partes, y en cuanto cada una en su particularidad expresa la unidad de la esencia del sér se condicionan mutuamente. Esta limitación de las partes por el todo y por las otras partes, que establece la dependencia absoluta de las partes al todo y la relativa de las partes entre sí, es la *condición* que puede ser *subordinada* (la dependencia de las partes al todo), *coordinada* (la de las partes iguales entre sí) y *sub-coordinada* (la relación de las partes condicionadas al todo condicionante), y es en lo que descansa, como veremos ~~más~~ adelante, todo el concepto del derecho.

El concepto de fundamento lo aplicamos fuera del yo á todo objeto finito, sea éste temporal ó eterno, ordinario ó ~~extraordinario~~, suponiendo siempre que alguna razón deben tener aun las mayores anormalidades, pues en el mero hecho de pensar una cosa como finita pensamos en un todo que la limite; pero sobre lo Infinito-Absoluto no cabe pensar causa ni razón. Lo Infinito es el todo, esencialmente todo, por consiguiente nunca parte de otro; y lo Absoluto, lo que es por sí propio, no por relación á algo fuera de él; luego lo Infinito-Absoluto no es concebido como de otro, en otro y según otro, sino como aquel de que, en quien y por quien es todo lo particular y relativo, como el Todo de los particulares, como el Absoluto de los relativos,

como el Sér de los seres, como la razón de la relación misma de fundamento que estudiamos. No afirmamos todavía que este pensamiento del Sér Infinito-Absoluto tenga valor objetivo; pero puesto que no admite sobre sí la razón de fundamento sabemos que sólo puede ser reconocido en su propia evidencia, no mediante deducción, y que si hemos de llegar á esta suprema verdad no ha de ser mediante razonamiento formal, sino con vista absoluta de ella.

X Platón había dicho en el *Timeo* que para toda obra se necesitan una materia, un artista y un modelo. No muy diferente de ésta es la célebre clasificación de Aristóteles de la causa en causa material (*illà ex qua aliquid fit*), causa formal (*per quam aliquid talé fit*), causa motriz (*qua aliquid fit*), y causa final (*cujus gratia aliquid fit*); que se explican de ordinario con el ejemplo de la estatua, cuya causa material sería el mármol ó el bronce, la causa formal el ideal artístico que se trataba de representar con ella, la causa motriz la mano del escultor y la causa final la estatua misma concluida. Con razón piensa Franck que la palabra causa expresa aquí relaciones diferentes, bien que estrechamente unidas entre sí. «La causa material no es más que la idea de sustancia; la causa formal nos muestra la relación necesaria de la acción y del pensamiento, de la voluntad y de la inteligencia; la causa final la de un acto libre á un motivo supremo sugerido por la razón; mas la noción del acto mismo y el lazo que lo liga á la potencia que lo produce, en una palabra, la noción de causalidad propiamente dicha no existe más que en la idea de causa eficiente.» Con mayor razón, pues que

no existe una materia pura, no manifestándose sino por una especie de resistencia á la forma, lo que constituye el principio inerte, origen de la contingencia; siendo el fin de la información la actualización de la materia, lo que hace que la causa final y la formal sean una misma, como el mismo Aristóteles lo reconoce, mencionando en ocasiones sólo tres especies de causas, pues estas dos últimas sólo se diferencian como el motivo y el fin, y consistiendo el fin mismo en la actividad, en la energía, pues que el fin de todas las cosas es su actuación perfecta, piensa Ritter que la causa motriz es la forma misma, como la forma de la estatua, que está en el entendimiento del artista, y la salud, que está en el del médico, son la causa de los movimientos por los que la estatua y la curación se producen. También el P. Tosca reduce á una las cuatro causas aristotélicas, no admitiendo como tal más que la causa eficiente: *«Ratio est, quia causa est principium dans esse alii, id est rei quæ aliud fit ab ipsa causa, seu ab ea realiter distinctum; sed Causa Materialis et Formalis non dant esse alii seu rei quæ fit aliquid ab ipsis distinctum: ergo non sunt proprie Causa;»* á lo que añade respecto á la causa final: *«Nam causa finalis seu Finis est id cujus gratia aliquid ab efficiente fit: ergo illud quod fit non aliter à fine pendet, nisi quatenus producitur ab agente propter illum finem: ergo finis non aliter influit in illum quod ipsius gratia fit, nisi quatenus agens illud facit ex amore dicti finis; sed illud per quod agens formaliter agit ex amore finis, est ipsa causalitas efficientis propter finem: ergo causalitas causæ finali est ipsa causalitas efficientis non quidem utcumque, sed propter finem.»* También Rothenflue dice: *«Causa efficiens sola causæ proprie dictæ nomen habet.»* Otros escolásticos, en cambio, no contentos con estas cuatro causas les han añadido dos, la instrumental y la ejemplar: esta última puede reducirse á la formal ó á la final, según la consideremos,

y en la primera, en la que distinguían todavía dos acciones *secundum se*, la que le corresponde por su propia naturaleza como el cortar al hacha, y otra en cuanto es *instrumento* de otra causa ó es causa eficiente ó sólo un medio. X Locke dice que: «Considerando por medio de los sentidos la constante vicisitud de las cosas no podemos menos de observar que muchas cosas particulares, sean cualidades ó sustancias, comienzan á existir, y que reciben la existencia de la justa aplicación ú operación de cualquier otro sér.» Esta opinión de que la causa es la propiedad que tienen los cuerpos de modificarse unos á otros, y que basta observarlos para apercibir desde luego y ser forzado á admitir el principio de causalidad, ha sido victoriosamente combatida por Hume, que, partidario también de las doctrinas sensualistas, arruinó para siempre este sistema, deduciendo de él con lógica inflexible el escepticismo más absoluto. «Nosotros—decía—nos representamos la causalidad como una relación, una síntesis necesaria entre el objeto causa y el objeto efecto,» de tal manera, que dado el primero, el segundo no puede menos de aparecer. Pero ¿de dónde nace este carácter de universalidad y de necesidad que le atribuimos? Todos nuestros conocimientos proceden de la experiencia, y ésta sólo nos revela hechos accidentales y contingentes. El poder que atribuimos á un objeto sobre otro, ó no existe, ó por lo menos no tenemos de él ninguna idea. Lo que llamamos causa y efecto son dos fenómenos que se siguen siempre en el mismo orden y que el hábito nos ha hecho asociar, de modo que percibiendo el primero esperamos inevitablemente el segundo. La causa es, pues, la sucesión de los fenómenos; nada percibimos más allá de ellos, ni al Yo, ni á la Naturaleza, ni á Dios. Con el escepticismo sensualista está de acuerdo, en la negación de la relación de causalidad, el escepticismo místico de Algazalí, que lo hacía depen-

der todo de la voluntad de Dios, por lo que no creía preciso que entre las cosas que se suceden de ordinario haya ningún enlace. Lo que se cree ser la causa y lo que se cree ser el efecto son dos cosas distintas, de que la una no es la otra, que no existen ni dejan de existir la una por la otra. El beber y el quitarse la sed, el comer y el que se quite el hambre, la muerte y la ruptura de la nuca no están en esta relación sino por la omnipotencia divina, que puede hacer que sin beber se quite la sed, sin comer se quite el hambre, y que se muera sin romperse la nuca, ó que se siga viviendo aunque se rompa. También lo está el escepticismo absoluto de Sexto Empírico. Según él, los que admiten la existencia de las causas tienen que aceptar una de estas cuatro disyuntivas: ó lo corporal produce lo corporal, ó lo incorporeal produce lo incorporeal, ó lo corporal produce lo incorporeal, ó lo incorporeal produce lo corporal. Pero los dos primeros supuestos son absurdos, porque si A fuera causa de B, ó lo sería sin salir de sí ó uniéndose á otra cosa. Mas en el primer caso no podría producir nada que difiriera de sí; en el segundo, si producía á B uniéndose á C, la unión de C con cualquiera de los términos anteriores produciría un cuarto, y así *usque ad infinitum*; además, que siendo lo incorporeal intangible no puede obrar ni padecer. También lo son los dos segundos, porque ó lo incorporeal no está contenido en lo corporal y viceversa, en cuyo caso no puede producirlo, ó lo está, en cuyo caso tampoco lo produce, porque ya estaba en él. Los dos términos, causa y efecto, ó están ambos en movimiento ó en reposo, ó uno de ellos está en movimiento y el otro en reposo. Si lo están ambos, ninguno es la causa del otro, porque los dos podrían ser causa con la misma razón; si el uno lo está y el otro nó, tampoco, porque una causa no puede producir lo que no está contenido en su naturaleza: en el primer caso la homogeneidad entre la causa y el efecto, y su heteroge-

neidad en el segundo imposibilitan igualmente la relación. La causa no puede ser contemporánea del efecto, porque entonces éste ya existiría y no tendría que ser causado; ni anterior, porque no puede haber efecto sin causa. Ó la causa produce su efecto por sí misma, ó tiene necesidad de una materia pasiva. En el primer caso debería producir siempre lo que es contrario á la experiencia; en el segundo, puesto que el agente nada puede hacer sin el paciente, éste es tan causa como él. Ó el agente está separado del paciente, y la acción del uno sobre el otro es imposible, ó no están separados, y la acción se producirá por contacto, lo que está sujeto á insolubles dificultades: ó la causa tiene una sola potencia, y producirá siempre el mismo efecto, lo que la experiencia contradice, ó muchas, y entonces deberá manifestarlas todas en cada acto, lo que la experiencia contradice también. Por último; la causa es relativa al efecto, y como las relaciones no tienen más existencia que la ideal, la causa no existe, pues, realmente. ~~X~~ En la escuela de Descartes, mientras que Mallebranche, viendo en la causa, como los escolásticos, una relación entre el sér indeterminado y el actual, afirma que no hay más causa eficiente que Dios (único que tiene en sí la razón de su existencia), lo que lleva á Espinosa consecuentemente á decir que Dios es causa de sí mismo (*Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest concipi nisi existens. Dei potentia ipsa est ejus essentia, ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui et omnium rerum*), Leibnitz, para quien no hay sustancia sin fuerza, no concibe sér que no tenga propia causalidad, viendo así la causalidad como una relación interior del sér; pero la interioriza de modo que una mónada no puede influir sobre otra, por lo que el mundo leibnitziano queda reducido á un conjunto de seres sin relaciones entre sí. Recientemente Herbart ha tratado de salvar esta

dificultad fundando toda su Metafísica en las relaciones entre las mónadas; pero al paso que les concede esta causalidad exterior les niega la interna, porque «el sér es una posición absoluta, su concepto excluye toda negación y toda relación.» Todas estas vacilaciones y contradicciones del entendimiento, nacidas de los puntos de vista parciales desde que considera la relación de causa, movieron á Kant á pensar que no es más que una de las categorías ó de las formas subjetivas de nuestra inteligencia. Una ley de nuestra inteligencia nos obliga á referir, según la relación de causa á efecto, todos los hechos de que nuestra experiencia nos testifica y que nuestra imaginación nos representa; pero no podemos saber si existe fuera de esta representación algo que se parezca á una causa, á una fuerza, á un poder efectivo. Su definición de causa: *Ratio est, quo posito determinate ponitur aliud*; aunque no cumple las condiciones de tal, pues en el *quo posito* se da por conocido lo que es el objeto de la definición, precisa una relación esencial de la causalidad, la de lo determinante á lo determinado. Hegel, aquí como siempre, saca las últimas consecuencias de la filosofía discursiva. Para él el fundamento es la síntesis de la identidad y de la diferencia. Pues en cuanto y como el sér se diferencia de sí mismo (se opone á sí mismo) es de una parte el sér en su identidad, *el fundamento*, y de otra el sér diferenciado de sí, el repellido, el repulsado, *el efecto, la consecuencia*. Fundamento y fundado son uno y lo mismo; el sér puesto dos veces de un mismo fondo y ser, por lo cual se hace difícil definir el fundamento por otro que por la consecuencia y al contrario. La separación de ambos es, pues, una violenta abstracción, y precisamente porque ambos son idénticos es la aplicación de esta categoría un puro formalismo. Como se ve, Hegel aplica el concepto del fundamento al sér en su unidad, no á la rela-

ción entre el ser uno y sus mudanzas interiores, aceptando como suya la definición de causa de Espinosa. Pero este concepto de fundamento no puede aplicarse al ser sino fraccionándolo, destruyéndolo, negándolo: por eso el vínculo hegeliano de fundamento no es positivo, sino negativo; no es vínculo de fundar y contener, sino de repeler y expulsar, de arrojar de su unidad é intimidad el ser fuera de sí, quedando todavía idéntico; pero no queda tal idéntico y uno el ser que se diferencia en su efecto, que esencialmente es idéntico y dividido; la llamada identidad no es más que un concepto abstracto subjetivo; el fundamento no es el ser dos veces puesto, sino dos veces contrapuesto y negado. De aquí la dificultad, ó mejor la imposibilidad, que debió encontrar Hegel en la definición de los términos de esta relación, que en último término no es para él más que puro formalismo, es decir, *pensar por pensar*. La concepción abstracta de la relación de causa lleva también á Balme á definirla: *Todo lo que hace pasar algo del no ser al ser*; donde se define *lo que es por lo que hace*, se deja de definir la relación de causa en el *hacer pasar* (causar con otras palabras) y se supone *algo que no es* fuera de la causa (contradicción lógica). De aquí las siguientes proposiciones, recíprocamente exclusivas: «El principio de causalidad se funda en las ideas puras de ser y de no ser.» Del concepto de no ser es imposible que salga el ser.—Para que á un ser A se le pueda aplicar el principio de causalidad es preciso que.... antes no existiese A: hay, pues, una duración assignable en que no había A. Del no A absoluto jamás saldría el A, no habría ni siquiera concepto, pues que el pensamiento de negación pura no es pensamiento.—Hay imposibilidad de concebir un comienzo sin algo preexistente. Hallamos en nuestras ideas el ser como absoluto y el no ser como relativo; ¿qué significa esta relación de lo que existe á lo que no existe? ¿No parece

una cosa contradictoria, una relación sin término?» Y sin embargo, pretende resolver esta contradicción por la inteligencia, «sólo ésta puede pensar lo que no existe,» es decir, pensar el no pensamiento, Maine de Birán, quien según muchos eclécticos franceses halla en la conciencia el verdadero origen de la idea de causalidad. Esta noción no puede sernos sugerida por los sentidos; éstos no nos presentan más que fenómenos, que se suceden en cierto orden. Cuando yo veo la cera fundida por el fuego, ¿qué veo? Dos hechos: la cera sólida y la cera líquida, pero no la causa que produce el cambio. Además, ¿cómo explicar por el mundo sensible, atestiguado por los sentidos, la idea de causa, cuando la verdad de este testimonio depende del que demos á la idea de causalidad? No proviene tampoco de la razón. Ésta es la facultad de lo absoluto y la idea de causa, al menos en la esfera á que de ordinario la aplicamos, la Naturaleza y nosotros, implica la de acción, la de algo que comienza y que concluye, la de algo que cambia, y esto no puede ser conocido sino por la experiencia. Esta experiencia, descartada la sensible, no puede ser más que la interna ó de conciencia. Ésta nos revela que no somos seres meramente pasivos, sino que tenemos el poder de modificarnos en nuestro espíritu, ya en nuestro cuerpo, ya en nuestro espíritu y en nuestro cuerpo, produciendo cambios de que nos reconocemos autores. Á este poder es á lo que llamamos voluntad, y los actos en que señala su presencia son la atención y el esfuerzo muscular. Pero si esta escuela tiene el mérito innegable de haber fundado el concepto de causalidad, no en combinaciones artificiosas del entendimiento, correspondientes á un sistema preconcebido, sino en la vista real y directa de la causa que yo soy, sin la que no se me hubiera ocurrido nunca imaginar otra que lo fuera, no han faltado entre sus adeptos algunos, como García Luna y Julio Si-

món, que han exagerado esta vista inmediata hasta pretender sacar de ella el concepto entero de causalidad y su universal aplicación, cayendo en errores y contrasentidos que conviene señalar: «El Yo, dice el primero de estos pensadores, se siente á sí propio como causa, ó más bien, el Yo y la causa son la misma cosa;» proposición que llevaría al idealismo subjetivo de Fichte, si el mismo autor no cuidara de rectificarla, aunque á costa de la consecuencia, diciendo: «El esfuerzo es la *ocasión* que nos sugiere la idea de *nuestra causalidad*,» que da al yo «á un mismo tiempo el testimonio de su propia causalidad y de la existencia de las causas que con él están en contacto.» El segundo dice: «Si tal es (la conciencia del poder que yo ejerzo) el origen de la idea de causa, es claro que si yo mismo no fuera una causa, jamás tendría la idea de causalidad. Yo tomo en mí esta idea, que aplico en seguida á todos los seres. Pues esta idea que yo tomo en mí es la idea simple de causa, aunque lo percibido sea una causa libre, inteligente y animada; y ¿por qué no sería así, puesto que la idea simple de causa está comprendida en la idea completa de causa? Ciertamente no tengo yo desde luego la idea de causa voluntaria, y luego por abstracción la idea simple de causa; mi pensamiento no procede así en el primer hecho de conciencia; pero se comprende muy bien que nuestra inteligencia perciba una idea simple en un fenómeno complejo en virtud de este axioma: *Quien puede lo más puede lo menos.*» Mas ¿qué autoriza al autor para aplicar su concepción subjetiva de causa fuera de él? ¿Qué para hacer universal y necesario lo que mi conciencia sólo puede testificarme de mí? ¿Con la misma razón no podría hacer de mi sér el Sér, del yo, Dios? La causa voluntaria no es tampoco más que la causa, cuyo concepto abraza el de causa voluntaria y el de causa involuntaria: Julio Simón *no saca*, pues, *lo menos de lo más, sino lo más de lo menos*. Pa-

ra Schopenhauer la causalidad no es más que una de las formas subjetivas de la representación á que reduce todas las formas kantianas del entendimiento; es una mera relación ideal entre los fenómenos, que depende de la constitución de nuestro cerebro, como el fenómeno sensible de la de nuestros sentidos. El modo de existencia del objeto (tiempo, espacio, causalidad) viene del sujeto, está predispuesto en él. La materia, esa mentira verdadera, no es del principio al fin más que causalidad. «Lo que dan los sentidos solos á lo que dan las funciones del cerebro es como la masa de los nervios sensoriales á la masa cerebral.» De la unión del espacio y del tiempo resulta la materia, es decir, la posibilidad de la simultaneidad y de la duración por la permanencia de la sustancia á través de los cambios de estado. Obrando es como llena el espacio y los reconcilia. El correlativo de la materia ó de la causalidad en el sujeto es el entendimiento; toda realidad no es más que en el entendimiento, por el entendimiento y para el entendimiento. En el mundo de los fenómenos sometidos á las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad todo nace y todo perece; mas esto no es más que una ilusión de la inteligencia, que nace con ella y fuera de la cual no tiene ninguna significación. La voluntad objetiva en el hombre es el cerebro, y la inteligencia no es más que un fenómeno cerebral, la causalidad y la materia, todo el mundo y toda la inteligencia; tal es, en resumen, la doctrina schopenhauriana sobre la causalidad, que en suma, como todo su sistema, no es más que una severa crítica del conocimiento del entendimiento separado de la razón, que no puede darnos más que apariencias y relaciones aparentes. Por último; para el gran lógico del positivismo inglés y aun de toda la filosofía empírica, Stuart Mill, la causa física (pues que para el positivismo la causa primera ó metafísica ha de quedar siempre como una incógnita indes-

cifrable) es el conjunto de condiciones positivas y negativas, *el total de contingencias de todo género á que el consiguiente invariablemente sigue*, ó sea *el antecedente ó reunión de antecedentes de que el fenómeno de que se trata es invariablemente el consiguiente*. Pero, sobre que todos distinguimos entre el antecedente y la causa, ¿cómo podemos llegar experimentalmente á un total de contingencias, ni á saber que á un antecedente ó suma de antecedentes sigue *invariablemente* un consiguiente? ¿Ni qué es ese total de condiciones que la experiencia no alcanza, pero necesita suponer si ha de ser algo más que una vana fenomenología, sino la unidad de todas las condiciones, la causa, la causa metafísica, que se supone inasequible?

X

XI

Juicios analíticos que se contienen en la percepción analítica Yo me mudo.—Percepción analítica de la potencia, de la actividad, de la fuerza y del hecho.—Relación de mi potencia á mi actividad.—Relación de mi actividad á mi potencia.

Yo soy el fundamento de mi inmutable mudar.—Concepto analítico de la potencia.—Hemos visto que el Yo no es el fundamento de sí mismo, que esta percepción pura-absoluta no envuelve el pensamiento de que yo sea ó no sea fundado, conociéndome desde luego inmediata y absolutamente, sin necesitar del saber de otra cosa que debería yo sa-

ber, y de la que debería yo deducir la conciencia de mí mismo, círculo vicioso que busca lo que supone. Pero que apenas me considero en relación con otros seres desde el mismo momento pregunto por la razón de esta relación y limitación por un todo del cual, en el cual y por el cual debo yo ser lo que soy y sean conmigo los otros seres coordinados superiores é inferiores en relación determinada en todos sus órdenes y grados. La razón del fundamento supone, pues, al yo motivándolo y superándolo, no suprimiéndolo. Mas de tal razón no puedo ocuparme ahora no teniendo medio de salir en pura reflexión racional de mí mismo. También me he reconocido refiriéndome á mis propiedades interiores y á mis estados, y en esta referencia me he llamado fundamento. Yo soy, pues, el fundamento de mis propiedades y de mis hechos, no el fundamento de mí mismo. Yo me refiero á mí en relación de identidad y además me reconozco como el todo de mis determinaciones. Con esto no queremos decir: primero, que yo sea sin fundamento (pensándome finito, no sé todavía con qué verdad objetiva, me pienso en otro); segundo, que otros seres no puedan fundar algo determinado en mí, lo que deberá también depender del valor que yo deba dar al conocimiento que yo creo tener de otros seres y de sus relaciones conmigo. Yo soy el

fundamento de todas mis determinaciones; soy, pues, el fundamento de mi inmutable mudar y de cada una de mis mudanzas. Como razón eterna de la serie de mis estados me llamo *potencia*. Llamamos posible (ponible) respecto al tiempo todo hecho en cuanto es conocido en su fundamento en relación de conformidad con otros hechos ó estados. Luego todo aquello que está en mi esencia está en mi posibilidad. Así decimos que me es posible la ciencia porque el conocer es esencia mía; luego *lo posible es lo esencial respecto á su determinación concreta, lo que concierne con otra cosa en su fundamento*. Es posible sacar la raíz cuadrada de $+ 4$, porque los términos cuatro y raíz cuadrada se dan juntamente; pero no es posible sacar la raíz cuadrada de $- 1$, porque semejantes términos no pueden darse unidos. La potencia es la propiedad de ser causa permanente de sus estados, de todo lo que es esencialmente sin relación á tiempo. El Yo tiene conciencia de este poder antes y sobre el hecho determinado; no sólo posee estos ó aquellos conocimientos, sino que puede tener otros nuevos. Esta posibilidad de obrar es lo que se denomina también *facultad (faciendi possibilitas)*. La facultad suele confundirse con la causalidad y con la actividad; pero la facultad es causalidad permanente y eterna, la actividad determinada y temporal.

X La palabra potencia, de *potis pote* (capaz) y del verbo sustantivo *esse*, significa etimológicamente *ser capaz*, y por tanto la conveniencia esencial entre dos cosas, de las que la una es lo que se supone posible, la otra la esencia del sér. Así decimos que el hombre es capaz ó tiene la potencia de sentir, porque en su esencia se da la de referirse totalmente á sí mismo; pero que la piedra no es capaz de sentimiento, porque no es un todo para sí. Luego la posibilidad absoluta de un sér no tiene otro límite que su esencia. Todo lo esencial es posible. Pero no es lo esencial en sí, sino lo esencial en cuanto mira á su determinación interna. Lo esencial es lo que es, lo posible lo que en la esencia cabe ser determinado. Y como no podemos suponer nada esencial que nunca sea efectivo, la potencia ha solido definirse *pura non repugnantia ad existendum*. Pero es preciso no entender esto en el sentido vago con que de la escolástica ha pasado á la opinión común histórica, según la cual *todo es posible*, el *posse no lo han negado ni los teólogos*, lo que conduciría á absurdos como los de *Dios puede dejar de ser Dios*, y á las posibilidades inauditas que acepta y nos relata el P. Biedma en su *Ente dilucidado*, escrito, sin embargo, para precavernos con otras más atrevidas. Y en efecto, siendo el Ente capacidad potencial ilimitada, todo en él cabe, hasta el hacerse Dios, como lo ha hecho Hegel con gran escándalo de los que se han asustado de la consecuencia, sin ver que estaba contenida en su principio. X En cuanto no se mira la esencia en relación á su determinación en todo el tiempo, sino en un tiempo determinado, la potencia suele definirse *capacitas illa quam aliqua res habet inter alias ut existat in tempore*; así, siendo posible al hombre ser joven y viejo, no le es posible ser viejo antes que joven, porque siendo la determinación ó la efectividad la esencia en sucesión, no puede darse en el tiempo como no es en su permanencia eterna. Con

esta aclaración fácilmente se descubre el vicio del argumento de los elicos, que negaban la posibilidad diciendo que ó lo posible no se efectuaba y entonces no era posible, ó se hacía efectivo y entonces tampoco era posible, sino efectivo y necesario. Porque si todo lo esencial se ha de determinar, siendo lo efectivo una relación tan esencial, que sin ella la esencia no sería, ni todo lo esencial se da en cada uno de los seres, ni todo lo que es esencial para cada uno puede darse en un hecho determinado. De ahí que siendo la esencia en sí necesaria, es posible su contenido respecto á cada tiempo y en cada uno de ellos efectiva. Más cerca de lo verdadero se encuentra Aristóteles, que pone la posibilidad en la materia, en que se dan juntos todos los contrarios, lo que no puede acontecer en la efectividad, en que cada uno excluye al otro, por lo que el sér finito tiene que dejar éste para ser aquél, con lo que se explica la generación y la corrupción; pero no hallando el límite como una relación positiva de la esencia, sino como lo negativo de ella, acaba por hacerlo desaparecer en la forma pura, en que todos los contrarios se dan juntamente, sin que sea posible adivinar por qué esta forma, que ejerce tal poder absoluto sobre la materia, que hace de una vez todo lo posible actual, ó mejor que no deja en sí nada de posible, se detiene ante ésta no pudiendo informarla más que hasta cierto punto, y no pudiendo darla una forma sin que pierda la otra, siendo ella indiferente á todas y siendo todas igualmente actualizantes.

No es concebible una potencia vacía, una facultad sin actividad; tal potencia, no efectuable, no sería potencia, sino impotencia; y en efecto, mi conciencia me testifica no sólo que yo estoy siem-

pre en potencia de obrar, sino que siempre me encuentro obrando en una dirección determinada, reconociéndome también como el fundamento de este discreto mudar (por ejemplo, de pensamiento á pensamiento, de esta voluntad á la siguiente). Debajo, pues, de ser yo el fundamento permanente de mi posibilidad temporal, soy también el fundamento determinado de cada una de mis mudanzas. Y en esta propiedad de ser causa temporal de mis hechos me llamo *actividad*, con cuya palabra expreso de una vez el juicio analítico *Yo hago ó Yo soy el autor de mis hechos*.

La potencia no es mera determinabilidad sin determinaciones, lo que sería negar su propio concepto, sino que de continuo se muestra en determinaciones reales y efectivas. *Yo hago porque puedo*, dice la conciencia universal por boca del sano sentido común. No añade nada la actividad á la potencia que exija un principio diverso de ella, como enseñaba Aristóteles, por aquella ilusión del entendimiento que consiste en considerar en los seres finitos la posibilidad en un momento determinado, y en este momento en la relación negativa de lo que no ponía, no en la positiva de lo que hacía, en vez de considerarla con vista racional en su unidad; antes por el contrario, la actividad no es más que la posibilidad circunscrita. La actividad no es algo que viene de fuera á la potencia, es la potencia que interiormente se determina, ó más claro, no son dos cosas diferentes, sino que la potencia es la actividad vista en su unidad, en su razón; la actividad la potencia vista interiormente en su discreto contenido. No difie-

ren como una cosa de otra, de igual á igual, sino como el todo de la parte. Si yo soy el fundamento entero de mis mudanzas, soy también por eso el fundamento particular de cada una.

Siendo lo posible, lo esencial, en cuanto mira á ser efectuado, mi potencia, el fundamento eterno de que alguna vez se efectúe, se subdistingue en una variedad correspondiente á las relaciones totales que caben y se dan en mi esencia (mis potencias, las potencias de mi ser); pero siendo la potencia total y genérica no cabe en ella relación de cantidad: yo puedo lo que soy, ni más ni menos; pero la actividad, como la potencia determinada en todos sus modos y relaciones, contiene cada vez en límite cierto algo de mi posibilidad: el cuanto de esta actividad es lo que se denomina *fuerza*. *La fuerza no es, pues, la actividad, sino la medida de la actividad con el fin para reducirlo á hecho.*

Cierto es que de continuo oímos hablar de cuantidad de la potencia, por ejemplo, de la potencia de una máquina, de la diferente potencia de los seres; pero aparte de que en el primer caso se toma la palabra potencia en un significado trópico, pues lo que se expresa con ella es la actividad medida con el obstáculo que se trata de vencer, y por consiguiente la fuerza, la potencia que se compara es la de unos seres con otros, no la de un sér sin salir de sí mismo, que es de lo que ahora tratamos. Pero tratándose de mi sér, mi actividad efectúa en cada momento *un quantum* de mi po-

sibilidad (con un usted no hace todo lo que puede, se nos reconviene con frecuencia), cuanto que puede aumentar ó disminuir, y que constituye lo que llamamos *energía* si lo miramos del lado del sujeto, y *fuerza* si lo miramos en relación al objeto. Además de esta determinación cuantitativa, la actividad como la potencia en límite tiene otra cualitativa, que naciendo de las relaciones fundamentales en que la esencia interiormente se cualifica, y que en el contenido de la actividad, que no es más que la posibilidad misma, han de conservarse, se determina ahora nuevamente por el predominio temporal que damos á una de estas relaciones para la obra, ó de las multiplicadas combinaciones que entre ellas se establecen. Las diferencias cualitativas y cuantitativas de la actividad en sus varias manifestaciones son, como veremos más tarde, el origen del carácter y del temperamento.

La actividad omnilateralmente determinada, y en lo tanto repulsiva en sus límites de toda otra, es lo que llamamos *acto*, *efecto*, *hecho*. Mi potencia está siempre efectuándose, está siempre llena de actividad, está siempre interiormente determinada en cualidad y cantidad, fuerza, está siempre llena de hechos que se ligan unos á otros en series sucesivas en forma de tiempo.

X Hecho (*factum*), de *facio*, acto (*actum*), de *ago*, significa etimológicamente la actividad fijada, la actividad cumplida. No hay que confundir, como se confunde de ordinario, *el hecho* con *el fenómeno*, su aparición, su apariencia. De un hecho pueden darse infinitas apariencias según el punto ó la relación bajo que aparezca. El

hecho es, pues, la unidad racional de todas estas manifestaciones parciales; el hecho es, pues, la síntesis de todos sus fenómenos. Como vista directa de la realidad, aunque en sus límites más estrechos, el hecho lleva consigo su verdad; *nada puede oponerse á la evidencia de los hechos*: el fenómeno no tiene, por el contrario, más verdad que la que resulta de su conveniencia con el hecho; por eso aconseja la sana razón común que *no debemos fiarnos de apariencias*. El mismo sentido vulgar, al entender por fenómeno, apesar de etimologías y diccionarios, un hecho inexplicable ó inexplicado, señala, como sucede casi siempre que espontáneamente obra, su carácter racional, que el fenómeno es la apariencia de un hecho que no nos está directamente presente, una apariencia cuya *razón de hecho* no conocemos. No es tampoco exacto que necesitemos comenzar por el fenómeno para llegar al hecho. Toda aparición, cualquiera que sea, es un estado de nuestras facultades intelectuales, es un hecho nuestro sobre el que no nos cabe duda alguna; pero esta aparición, en cuanto aparición de otra cosa que yo directamente no veo en su unidad, es un fenómeno. Sin el hecho, ni subjetiva ni objetivamente el fenómeno puede concebirse. El fenómeno es, pues, al hecho como la apariencia á la realidad, como la opinión á la ciencia. La relación entre la esencia, la potencia, la actividad, la fuerza y el hecho es tan íntima, que no es extraño que en el uso vulgar se miren cada una con relación á las más cercanas y hasta lleguen á confundirse con ellas: así la potencia, cuando se mira con relación á la esencia, toma propiamente este nombre; cuando en relación á los hechos el de facultad; la actividad se confunde con la potencia y con la fuerza, como se ve en estas palabras de Leibnitz, en que bajo el nombre de fuerza describe la actividad de mano maestra: «La fuerza activa ú operante no es la potencia nuda de la escuela; es preciso

no entenderla como la entendían los escolásticos, una simple posibilidad ó facultad de obrar, que para ser reducida á acto tuviera necesidad de una excitación externa y como de un estímulo extraño. La verdadera fuerza activa encierra la acción en sí misma, es una en-telequia, poder intermedio entre la simple facultad y el acto determinado ó efectuado.» Otros, como Herbart, niegan la existencia de las facultades, diciendo que «desde que á la concepción natural de lo que se observa en nosotros se añade la hipótesis de las facultades, la psicología se convierte en mitología:» ya, como Lewes, piensan que la distinción lógica entre la causa (las condiciones del fenómeno) y el efecto (el fenómeno mismo) no es más que un artificio, ó como Hegel, que esta distinción es una pura tautología, no siendo el efecto más que por la causa y la causa por el efecto. Ciertamente considerando no un efecto, sino el efecto, no hay más en la potencia que en la actividad, en la causa que en el hecho, so pena de suponer una potencia y una causalidad baldías; pero se diferencian cualitativamente en que en las primeras se da la esencia en su unidad indivisa, en los segundos en su determinación discreta; por eso buscamos en la causa la razón del hecho, en el hecho la efectuación de la causa. X

Relación entre mi potencia y mi actividad.—La relación entre mi potencia y mi actividad puede considerarse bajo un doble punto de vista, que da origen á nuevas percepciones. 1.^o ¿Cómo me refiero yo en cuanto potencial á mí mismo en cuanto activo? 2.^o ¿Qué relaciones hay entre mi actividad y mi potencia? Respecto de lo primero, ó sea ¿cómo paso yo de potencial á activo?, percibo mi activi-

dad en cada estado como una determinación individual de mi esencia permanente; mi actividad contiene cada vez sólo una parte de mi posibilidad; efectúo en cada hecho una parte de lo que puedo hacer (lo hacedero, lo efectuable entonces); siempre me hallo queriendo, conociendo, queriendo algo determinado; pero mucho de mi conocer, de mi querer y de mi sentir me queda por efectuar. Yo me muevo, pues, á determinar mi potencia indeterminada, á efectuar mi posibilidad. Mi potencia se determina, pues, hacia la actividad en forma de *moción* ó más bien de *emoción* de lo posible á lo efectivo. La emoción toca, pues, de una parte á la potencia, de otra á la actividad, como ya lo reconoció Aristóteles. En esta relación pensamos á la potencia como *movible* y *motriz* (motor inmóvil), y á la actividad como la *potencia movida*; y en cuanto en este movimiento concebimos generalmente el fin de la acción, la emoción se determina en *tendencia* ó *aptitud*, según que miremos más á la potencia que se mueve ó á la actividad hacia que se mueve. La aptitud es todavía posibilidad, pero la posibilidad más fácil para la actividad.

✚ Ya Aristóteles, con delicado análisis, había visto el movimiento como el término medio entre la potencia y el acto, y lo había definido como la entelequia de lo posible en tanto que posible, ἐντέλεια τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατόν,

y todos hablamos de estas emociones ó primeros movimientos en estas ó análogas frases: *en el primer movimiento me sentí inclinado á, sentí una emoción, me ha conmovido, presento una moción, debemos vigilar nuestros primeros movimientos, me dejé arrastrar, ó á haberme dejado arrastrar por mi primer movimiento, impulsos tuve de*; en todas las que se distingue esta determinabilidad como la potencia que se dirige hacia la actividad, pero sin salir todavía de la potencia misma; es la potencia que se acerca á la actividad, pero sin llegar á ella; es el acto de la potencia en tanto que potencia, como la definía Aristóteles. Es la potencia, que sale de su estado de equilibrio y va á tomar una dirección (*estaba ya fuera de mi centro*, como el vulgo dice en su lenguaje pintoresco); es una potencia más actualizable, una *tendencia, una aptitud*. Las aptitudes pueden ser naturales ó adquiridas. El ejercicio de una actividad determina en nosotros aptitudes para las congéneres; pero ¿cómo se explican las aptitudes naturales? ¿Nacen de actividades ejercitadas en vidas anteriores, de que no tenemos conciencia actual, pero de que ellas y la memoria racional que implican serían una prueba; provienen de modificaciones espirituales y corporales de nuestros antecesores transmitidas por la herencia; dependen de la relación de nuestro sér con el medio en que se desarrolla, ó tienen su raíz en la cualidad del sér individual? No es aquí donde puede resolverse tan arduo problema; mas sea cualquiera la solución que tenga, de lo que no cabe dudar es de que la base de una buena educación consiste en el preferente desarrollo de las diversas aptitudes de los hombres, y que no consiste en dar las mismas condiciones á todos el respeto á su igualdad, sino en dar condiciones equivalentes á seres diversos como individuos, aunque idénticos en cuanto hombres. X

La tendencia reflexiva, la tendencia consciente es el *deseo* (de *de sedeo*, salir de su asiento); la tendencia ciega, el *instinto*. El deseo y el instinto, graduados por el dolor de la limitación presente y la esperanza de vencerla, se denominan respectivamente *anhelo* (si es consciente), *necesidad* (si inconsciente). El deseo y el instinto difieren entre sí por el distinto desenvolvimiento reflexivo que suponen, lo que explica la relación inversa entre el instinto y la inteligencia de los animales señalada por Flourens y la sucesiva transformación en el hombre de los instintos á medida que despierta la conciencia. El deseo lleva á la actividad, pero en cuanto la lleva al efecto deseado se determina en *inclinación* ó *disposición*: *es hombre de buenas ó malas inclinaciones*, lo que no significa que sea todavía bueno ó malo, sino que está en la pendiente de serlo. *Estoy dispuesto; es hombre dispuesto para eso*.

✕ La palabra instinto significa etimológicamente picar por dentro, de *στίζειν* (picar) y de *ἐν* (dentro), y de ordinario se ha entendido por instinto *una tendencia innata, primitiva, natural, que impulsa á los seres vivos á verificar ciertos hechos cuyo objeto ignoran, ó una actividad que persigue un fin de que no tiene conciencia*. El instinto se diferencia del acto reflejo en que éste implica un solo hecho, aquél una serie; en el segundo la excitación y la respuesta son proporcionadas, lo que no sucede en el primero; y, por último, en que éste parece dirigido por una inteligencia, y por esto aparece espontá-

neo y con finalidad: así los instintos son muy diferentes y los reflejos muy semejantes. Aristóteles ponía en los instintos el origen de toda actividad. Lucrecio reconocía la existencia de gérmenes invariables (*semina rerum*) destinados á transmitirse de generación en generación y á desenvolverse en una serie de actos fatalmente encadenados. Se observan en general en el instinto tres fases correspondientes á los tres grados del organismo: en la primera el instinto casi se confunde con los movimientos reflejos; en la segunda llega á su apogeo; en la tercera declina, al paso que crecen la voluntad y la inteligencia. Modernamente Pouchet combate la doctrina de Cuvier de que instinto é inteligencia se dan en razón inversa, fundado en que los insectos, que poseen los instintos más admirables, son también los más inteligentes, y que entre los vertebrados los menos inteligentes, como peces y anfibios, carecen de instintos complejos; mientras que el castor, el de mayor instinto entre los mamíferos, es también un animal muy inteligente. Sin embargo, Darwin estima que los instintos más complejos pueden tener un origen distinto de la inteligencia; y Richet, que «lo característico del acto inteligente es que no se hereda, no se sabe leer por herencia, lo que puede heredarse es la aptitud, pero no hay acto que siendo inteligente en el padre aparezca instintivo en el hijo: es más; la experiencia enseña que el instinto y la inteligencia se repelen; cuando la una crece el otro mengua.» El hecho de que ciertas aptitudes adquiridas se transmiten por generación ha servido á los partidarios de la hipótesis evolucionista á afirmar, como Sergi, «que el instinto deriva de la experiencia de la especie,» y que «la prueba principal de ello es que los instintos pueden perderse, modificarse y nacer en la serie de las generaciones á consecuencia de nuevas condiciones de existencia; «mas hay que distinguir aquellas modificaciones que desarrollan las aptitudes

propias del sér para la finalidad de su vida de aquellas otras, por decirlo así, adventicias, que cabiendo en su naturaleza no sirven para los fines de ésta. Así, entre los perros se transmite la aptitud para la caza ó la natación; pero no se ha visto nunca que un loro ó papagayo hablen, porque á muchos de sus descendientes se les haya enseñado á hablar. Aun las primeras aptitudes adquiridas se pierden por hábitos contrarios ó por el desuso, como acontece en el animal, que vuelve al estado de salvaje, por lo que no parece comprobada la sospecha de Pascal de si lo que llamamos naturaleza no sería hábito primitivo y antiguo, contraído en el largo transcurso de los siglos. Piensan algunos, como Richet, que «multitud de ejemplos prueban que la diversidad de instintos resulta de la diversidad de la organización;» pero Hartmann demuestra con multitud de datos: 1.º Que se encuentran instintos diferentes en organismos semejantes: así las diferentes arañas, con los mismos instrumentos para tejer, tejen diferentemente; los pájaros, con los mismos medios para construir, construyen diferentemente sus nidos ó no los construyen; el conejo cava su madriguera y la liebre nó; palmípedas, como la fragata, no nadan; pájaros admirablemente dotados para el vuelo, como el milano de percha, son sedentarios, y otros que vuelan poco, como la codorniz, hacen largos viajes. 2.º Que se encuentran instintos semejantes en organismos diferentes: el topo-grillero escarba la tierra con las paletas de sus patas anteriores, el minador hace lo mismo sin tenerlas; con la misma conformación de los tarsos y de los dedos, el orlygómetra es casi un ave acuática, y el crex, terrestre como la perdiz. Lo que el instinto ofrece de grande y de admirable es que sus órdenes se cumplen con un entero desinterés y á veces á costa de la vida: el pez no riega con su semen más que los huevos de hembras de su especie; la araña recompone

su tela hasta morir de debilidad; una hembra del ignex torquilla, á quien se le quitaban los huevos á medida que los ponía, se halló muerta en su nido al vigésimo nono. 3.^o El instinto no puede explicarse tampoco por un mecanismo cerebral, porque si el instinto es constante en su fin, varía de medios según las circunstancias: las arañas y las orugas no componen sus telas como las tejen; las aves que se echan sobre sus huevos en las zonas templadas los abandonan en la zona tórrida; el gorrión rodea su nido de espinas en el Sud de África para defenderlo de los monos y las serpientes; los huevos que pone el cuco son siempre semejantes á los del ave en cuyo nido los deposita: blancos con manchas violeta en el de la *sylvia rufa*, rosa con manchas negras en el de la *sylvia hypolaïs*, rojos oscuros en el del *regulus ignicapellus*. No es tampoco cierta X la opinión de Condillac de que «ó el instinto no es nada, ó es un principio de conocimiento, ó el hábito sin reflexión;» pues, como Hartmann hace notar: «La capacidad general de la inteligencia va decreciendo á medida que se descende á las especies inferiores, mientras que las manifestaciones del instinto son igualmente perfectas en todos los grados del reino animal.» La inteligencia de los animales crece con los años.... los actos instintivos son perfectos desde la primera vez, y se ejecutan lo mismo por los animales que viven en el aislamiento que por los que han podido aprovechar las lecciones de sus padres: el instinto es verdaderamente innato; precede al total desarrollo de los órganos y sobrevive á la mutilación de ciertas partes del organismo esenciales para satisfacerlos: la inteligencia vacila antes de formar su juicio; el instinto no duda nunca, obra desde luego con una rapidez y una precisión de ejecución que sorprende, lo mismo en los animales inferiores que en los superiores, por lo que ha habido quien, como Jerónimo Rorario, haya sostenido

en el siglo XVI: *Quod animalia melius utantur ratione homine*. Por último; existe una desproporción infranqueable entre la perfección de las obras instintivas y el desarrollo relativo de las facultades mentales. (Véanse, entre otros, los ejemplos del *saturnia pavonia minor* y de *la arcilla vulgaris* ya citados anteriormente.) En el hombre vense desde la edad más tierna desenvolverse dos especies de instintos: unos materiales, que se refieren á la existencia corporal. «Los anatómicos—dice Reid—han descrito cerca de treinta pares de músculos empleados para la succión; cada uno de ellos debe ser servido por su nervio propio y no puede obrar sino por su influencia; la acción de todos estos nervios y estos músculos no es simultánea, deben moverse en cierto orden, y este orden no es menos necesario que la acción misma.» ¿Quién se lo ha enseñado al recién nacido, y de qué experiencia de raza el primero que nació lo ha podido aprender? Hay otros instintos intelectuales, aunque se han querido negar; tal es el de curiosidad, tan viva en el niño; otros humanos, como el de imitación, que nos explica la prodigiosa facilidad de la primera edad para aprender las lenguas, y los sociales, que desde luego hacen que la soledad nos asuste. Estos instintos se dan en el niño y el hombre, en el salvaje y en el hombre civilizado, sólo que niños y salvajes los siguen dócilmente, mientras que el hombre los dirige con su razón y á veces los extravía por error de juicio. El paso de los impulsos instintivos en el hombre á conscientes por la preconcepción del fin, y el de las acciones cónscias á cuasi instintivas mediante el hábito continuado, muestran que en los unos y en las otras no hay más que un principio director, la esencia humana, que tiende á efectuarse con conciencia más ó menos reflexiva de sí.

La emoción, el deseo y la inclinación son las

raíces en nosotros de toda actividad; por eso preceptúa con profundo sentido el arte moral que vigilemos las primeras emociones, moderemos nuestros deseos y dirijamos nuestras inclinaciones racionalmente, despertando las buenas y resistiendo las malas.

• X No hay aptitud ni instinto que sean malos en sí. Como grados desde nuestra potencia á nuestra actividad son el movimiento de nuestra naturaleza á un bien futuro. El instinto, signo al par de la debilidad y de la grandeza del hombre, que sabe su ignorancia y aspira al conocimiento, es, como decía Aristóteles, el origen de la ciencia; el deseo de la novedad, tan poderoso en la juventud, es la raíz de la originalidad y del progreso; el de la conservación preside á la salud del cuerpo, y como la antítesis del anterior da con él á la vida un movimiento moderado; por último, instintos particulares señalan las secretas afinidades del alma con el bien, la belleza, la justicia, etc., de donde se origina un doble movimiento: uno atractivo, simpatía, á lo que es conforme á nuestra naturaleza; otro repulsivo, antipatía, á lo que le es contrario. Todos los instintos son, pues, buenos siempre que se sepan contener en su esfera; pero pueden torcerse ó desarrollarse inmoderadamente. La indiscreción, la versatilidad, la cobardía, la envidia, el servilismo, el orgullo, la vanidad, etc., no son propiamente instintos, sino instintos extraviados por el error y el abuso de la libertad. X

Relación entre mi actividad y mi potencia. — Considerando ahora la relación inversa entre mi actividad y mi potencia, hallo que á aquélla siempre le falta

algo de ésta por realizar: *no hago en cada momento todo lo que puedo*. Mi actividad siempre se halla, pues, en débito, en defecto, con mi potencia; por eso me muevo de continuo á realizar aquello que aun no he efectuado de mi posibilidad eterna. Nace aquí la primera percepción analítica *del deber*. Yo, como activo, debo realizar mi posibilidad; luego conocer mi esencia y sus determinaciones es conocer el sistema de mis deberes. Con la idea de deber se enlaza la de obligación: *si debo, estoy obligado*; relación una en el fondo con la del deber, pero que mira más al objeto debido, como aquélla al sujeto deudor.

Deber, de *debeo* (*de habeo*, he de ó tengo de), *officium*, de *ob facere* (lo por hacer), *deficere* (lo que falta por hacer), en oposición á *perficio*, *perfectum*, expresan de una manera bastante clara esta relación entre mi potencia y mi actividad, entre lo que hay que hacer y lo que se hace. Y como yo no puedo hacer más ni otra cosa que lo que puedo, y no puedo más que lo que soy, de aquí que realizar mi esencia es mi deber: *sé efectivamente lo que eres por naturaleza, sé tú, sé hombre*, es la fórmula en que se compendia la suma de todos los deberes. Yo debo realizar mi esencia en unidad, propia é íntegramente, rigiéndome y conteniéndome sustantivamente del modo que soy en la armonía de mi existencia; yo debo efectuar mis potencias espirituales y corporales en la relación de unión que se dan en mí como una armonía individual humana; yo debo realizarla por ser mi esencia en razón total de ella, no por alguna particular relación, desinteresadamente; y pues

que me pienso unido con otros seres, mis semejantes, en relación de igualdad fraternal con ellos, sin vanidad por el propio merecimiento ni servilismo al poder ajeno, respetuosa y dignamente; y pues que también me pienso en relación de superioridad con otros seres, mis inferiores, tratándolos en razón á su naturaleza como obra divina que tienen que cumplir su fin terreno, no según el capricho del poder ó de la crueldad, haciéndoles sufrir dolores ó trabajos innecesarios ó excesivos; y en cuanto, por último, me reconozco fundado en el Sér uno absoluto é infinito, debo subordinar mi propia esencia á la esencia divina, procurando ser hasta donde sea posible en mi finitud una *semejanza de Dios*, al que debo referir como á su causa primera todo mi buen obrar, religiosamente. El deber supone el conocimiento: una causa, decía Kant, que no fuera inteligente no sería causa, sino instrumento. No pueden, pues, separarse estos términos, diciendo, como Mr. E. de Pressensé, que «el primer deber consiste en creer en él;» que la verdad moral, la ley, el deber, el imperativo categórico «son obligaciones antes que evidencias;» ni con L. Liard, que «el hombre siente en sí mismo dos autoridades distintas, las leyes del pensamiento y las leyes de la moral;» que la autoridad de la conciencia vence á la autoridad de la ciencia,» por lo que «es fuerza inscribir una cuestión moral en la portada de la Metafísica y pedir á la conciencia una explicación del mundo conforme á ella;» y, por último, que para escribir (la metafísica moral) «se requiere una voluntad sana, la creencia de que la verdad moral es la primera y la última palabra de las cosas;» porque si el conocimiento del deber no es el deber, es una condición para cumplirlo. ¿Qué me debo yo, preguntaba Kant? ¿No estoy siempre contento y pagado de mí? ¿Yo no estoy sobre mí? No puedo imponerme obligaciones. Yo no estoy sobre mí, pero estoy, se puede contestar, sobre mi acti-

vidad y mis hechos. Yo no tengo el deber de crearme, de hacerme Yo, pero lo tengo de obrar según mi naturaleza, como yo soy; mi sér, mi esencia es el fundamento permanente de mi actividad. *Voluntas ancilla rationis*. La actividad está siempre ligada con la potencia: de aquí el concepto de obligación de *ob-ligo*, *vinculum juris*, como la definían los jurisconsultos romanos, ó de *ob-liquet*, lo que falta por cumplir. Deber y obligación expresan la misma relación, mirada bajo dos puntos de vista: quien obliga es la potencia, quien debe la actividad.

El deber y la obligación miran á hacer efectiva la potencia, esto es, lo que ha de ser efectuado en el tiempo; y en cuanto en general y en cada una de sus relaciones se propone esto posible, deseado y realizable, se denomina el *fin* ó los fines de obrar. El fin de nuestra actividad es, pues, nuestra posibilidad en cuanto se mira en la relación de ir á hacerse efectiva. Mas pues que la potencia se diferencia interiormente y contiene diversas actividades, dentro del fin humano se encuentra una variedad de fines enlazados los unos con los otros formando un sistema análogo al organismo de nuestra esencia, por lo cual el fin general se determina sucesivamente hasta llegar á ser *fin práctico*, hecho. El fin mismo, cuando la acción ha concluido, lo pensamos como la guía, el motor de nuestra actividad, *el motivo*, *los motivos* de obrar. Luego el motivo primero y total de nuestra actividad es nuestra esen-

cia, que debe ser hecha efectiva, y dentro de él deben darse ordenada y sistemáticamente sus diversas determinaciones, como motivos particulares dentro del motivo entero.

Aristóteles y los escolásticos han confundido la causa, el sér determinándose, con el fin, la relación, la razón porque se determina; y para comprenderlo no hay más que fijarse en la definición que dan de causa final, *id cuius gratia aliquid fit*, porque aquello que se hace *en gracia de otra* cosa no se hace por *esta cosa*, ó, para valernos de las palabras del P. Tosca, «el fin no influye de otro modo en aquello que se hace á su gracia y merced, sino en cuanto el agente lo hace por amor de dicho fin;... *ergo causalitas causæ finalis est ipsa causalitas efficientis, non quidem utcumque sed propter finem.*» La esencia puede ser motivo, razón; sólo el sér es causa. Claro está que no puede pensarse causa sin razón, dirección sin fin, hacer sin *qué* ni *para qué* se haga. La célebre cuestión de las causas finales, que tanto ha ocupado á los filósofos modernos, es una de esas que se suscitan frecuentemente en la filosofía por no precisar los términos. Cuando Bacon proscribiera su indagación por estéril, como las vírgenes consagradas al Señor, que no producen nada; cuando Descartes la cree pueril y absurda, porque «es evidente que los fines que Dios se propone no pueden ser conocidos por nosotros sino nos los revela; y aun cuando sea verdad decir desde nuestro punto de vista, como se hace en Moral, que todo ha sido hecho para la gloria de Dios.... sería, sin embargo, pueril y absurdo sostener en Metafísica que Dios, como un hombre llevado del orgullo, ha tenido por único fin, creando el universo, conseguir nuestras alabanzas; y que el sol, cuyo volumen excede tantas veces al de la tierra, no ha sido hecho más que para alumbrar

al hombre, que ocupa en ella tan pequeña parte;» cuando los físicos modernos se han burlado de los escolásticos atribuyéndoles aquello de que el agua ascendía en las bombas porque la Naturaleza tiene horror al vacío, lo que verdaderamente se censura es la inutilidad para las ciencias físicas de apelar á una razón última, vagamente concebida, sin conocer las inmediatas é intermedias. Por eso Bacon, que proscribía su empleo en estas ciencias, la admitía en las morales; ó sustituir la razón real con la aparente y subjetiva, que era lo que censuraba Descartes; ó tomar por razones ridículos contrasentidos, como el que atribuye sentimiento de horror á la Naturaleza. Leibnitz, con su principio de razón suficiente, rehabilitó el uso legítimo de las llamadas causas finales, cuyo empleo no debe circunscribirse, según él, á la Metafísica, sino que también se extiende á las ciencias naturales. Así, porque la Providencia marcha siempre por el camino más corto y más derecho, los rayos de luz en un medio homogéneo caminan siempre en línea recta; y cuando tropiezan con una superficie sólida, el ángulo de incidencia es igual al ángulo de reflexión. Kant, después de afirmar que una vez admitida la finalidad *interior*, que la Naturaleza se ha propuesto como fin una producción determinada, hay que admitir la finalidad *relativa*, porque si se ha propuesto la existencia de un sér ha tenido que disponer las otras cosas para que ese sér pueda existir, y que en los seres orgánicos no hay órgano que no sirva para un fin, ni podemos explicárnoslo sino atendiendo al organismo total de que forma parte, dice que «no se puede rechazar el principio teolológico más que el principio universal de la Física: *nada sucede por acaso.*» Pero esta conducta no es más que una manera necesaria que tenemos de pensar, por analogía con nuestra propia causalidad, la producción de los seres organizados, que no podemos explicarnos por

el mero mecanismo de la Naturaleza; no es más que un principio regulador que extendemos en seguida de la naturaleza orgánica á la Naturaleza entera: *en la Naturaleza nada se hace en vano, todo sirve para* algo, y que aplicamos en defecto de la explicación mecánica. La distinción entre la finalidad y el mecanismo es, como la de lo real y lo posible, como la del querer y el deber, una distinción relativa, aunque necesaria al espíritu humano: en una inteligencia como la que atribuimos á Dios, los dos principios se confundirían en uno, que para nosotros es inaccesible. Con igual sentido Schopenhauer cree que las causas eficientes y las finales son idénticas. El materialista dice: vemos *porque* tenemos ojos, pensamos *porque* tenemos cerebro; los partidarios de las causas finales tenemos ojos *para* ver, cerebro *para* pensar. Uno y otro necesitan completarse; la vida es el resultado de las fuerzas materiales, pero éstas son resultado de la causa final de la vida, de la voluntad de vivir. El instinto esclarece la finalidad, pues muestra que se puede obrar de una manera determinada en prosecución de un fin que no se conoce y de que no se tiene ninguna representación. Entre el motivo y el instinto no hay más que una diferencia de grado; el instinto es un carácter determinado en un sentido único, con una fuerza inconmensurable; el motivo supone una esfera de conocimiento más extensa, y por consiguiente una inteligencia más desenvuelta. El motivo es, en efecto, como indica Schopenhauer, el motor, el fin de nuestra actividad conocido. El motor total de toda nuestra actividad, el motivo racional no puede ser más que uno, la realización de lo que soy, de mi esencia; por eso éste es el único que me manda y obliga en forma absoluta como imperativo categórico: «obra porque esa es tu naturaleza;» «obra porque ese es tu deber, sin consideración á otra cosa;» todos los demás no son verdaderos motivos, sino móviles que im-

pulsan y hasta pueden arrastrar, pero que nunca obligan, porque obrando según ellos no obro como yo, en razón entera de mí, debiendo sólo seguirlos en cuanto conforman y hasta donde conforman con el motivo total.

Hasta ahora sólo hemos mirado al sujeto potencial y activo; resta considerar lo que hace mi actividad bajo mi potencia. Yo hago efectivo lo que soy, mi esencia; lo esencial, en cuanto realizable y realizado, se llama *bien*, y la esencia en esta relación *bondad*. El bien y la bondad expresan una relación de conformidad entre la esencia y el hecho, relación ciertamente necesaria y absoluta, pero que no es aplicable á la esencia considerada como eterna: la esencia en sí no es buena ni mala. Así no llamamos buenas ni malas á las propiedades de los números ni á las esencias totales del yo. Mas desde el momento en que pensamos lo esencial en relación con el tiempo llamamos bueno lo que en tiempo y caso conforma con su naturaleza eterna, *lo que es como debe ser*, lo que es de hecho ó en el hecho como es en sí. Esta relación es necesaria, implica contradicción que un sér pueda hacer lo que no le es posible. Pero en los seres finitos, cuya esencia contiene un elemento negativo (el límite de su esencia), ésta puede realizarse de una manera positiva ó negativa, *según ó contra* lo que es, en bien ó en mal. El mal

es todo lo que es contra naturaleza; pero el mal no puede expresar una relación absoluta, el yo no puede negar su esencia, pues que él tiene que efectuarla en cada momento, quiera ó nó. Yo no puedo obrar como no-yo; yo no puedo negar, ni aun siquiera dejar inactivas mis facultades; yo no puedo absolutamente dejar de conocer, sentir, etc., pero puedo cambiar las relaciones armónicas de estas propiedades no cultivando alguna ó algunas, dando á ciertos estados el predominio que no deben tener ó trastocando sus relaciones; yo no puedo dejar de conocer, pero puedo pensar las cosas no como son en sí, sino como por efecto de la pasión ó de la pereza me parecen erradamente; yo no puedo dejar de querer el bien, pero puedo querer el bien sensible, verbi gracia, sobre mi bien entero. En este sentido decía Bossuet «que todo el mal que hay en las criaturas tiene su origen en algún bien; el mal no viene de lo que es, sino de lo que no es ordenado como es debido, ni referido adonde es menester, ni amado y estimado como debe serlo.»

El bien y el mal no son, pues, ideas simples, sino ideas relativas, que suponen una actividad en armonía ó en oposición con la esencia. Todo lo que se realiza en nuestra vida y conviene con nuestra naturaleza es un bien para nosotros. Lo verdadero, lo bello, lo justo, son bienes cuando se realizan en el tiempo. El bien abraza todas las propiedades, que deben manifestarse

bajo la forma de sucesión y de cambio. Por este carácter de generalidad hacía Platón de la idea del bien la sustancia de todas las ideas. El bien es inherente á la esencia y á la actividad de los seres, y como no depende de ellos cambiar de esencia ni dejar de obrar, sino solamente obrar de esta ó aquella manera, el bien es independiente de la actividad aunque por la actividad deba ser efectuado. El bien no es lo que hacemos, sino lo que hacemos en consonancia con nuestra naturaleza; cuando lo hacemos pura y simplemente con buena intención, el bien se llama *bien moral*. Cuando nuestra actividad ó nuestra voluntad son conformes á nuestra naturaleza son buenas, pero no son ellas las que hacen que lo hecho sea bueno; el bien no es lo que queremos, sino lo que debemos querer; el bien moral (y claro está que mucho menos el físico) no es un efecto arbitrario de la voluntad, sino una necesidad racional de la vida. Para los escolásticos el bien era una de las cinco propiedades trascendentales del ente, *res, aliquid, unum, verum, bonum*, de las que las tres primeras se refieren al ente considerado en sí mismo y las dos últimas por comparación ó relación de un ser á otro. El bien, según Aristóteles, es *quod omnia appetum*, definición que completa Santo Tomás añadiendo: *et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quidam motus ad rem*. Pero las cosas no son buenas porque se apetecen, sino se apetecen ó deben apetecerse porque son buenas. Tácitamente lo reconocen los mismos escolásticos al atribuir al bien, como carácter, la finalidad. *Præterea bonum habet rationem finis*, escribe Roselli. *Finis autem movet appetitum; unumquodque enim movetur ad operandum, quia appetitus ejus est motus à fine. Bonum ergo recte describitur per motum appetitus, sicut solet vis motiva manifestari per motum*. Luego si el bien es fin de nuestros actos y mueve el apetito es esencialmente antes que éste y no puede proceder ni defi-

nirse por él. Para salvar este escollo, el cardenal Cayetano y Suárez apelaron á la distinción del apetecible *formal y fundamental*. *Formale quidem, quatenus appetibile reduplicative consideratur ut dicens ordinem ad appetitum. Fundamentale, quatenus in appetibile consideratur exclusive ratio vi cuius et appetibili; et quam diximus perfectionem*. Pero con razón observa el P. Ceferino González: «Todo sér, en el mero hecho de existir y en cuanto existe, es bueno; pero perfecto, en el sentido riguroso y absoluto de la palabra, es aquel sér que contiene la suma de las realidades de que es capaz, atendida su propia naturaleza.» Mas la estrecha concepción de la existencia, heredada del gran maestro de la Edad media, le obliga á definir el bien «la entidad ó realidad de la cosa según que tiene aptitud para ser amada ó apetecida.» De donde llega á pensar que la bondad, como la unidad esencial, se identifica de todo en todo con el Sér, *bonum et ens convertuntur*, con lo que el bien queda por definir. ¿Por qué todo sér finito en cuanto es, es bueno? ¿Qué relación hay entre mi bien y el bien absoluto, del cual yo no puedo separarlo, encontrando en él su razón y fundamento? ¿Qué es el bien en sí, fuera del cual y sin el cual no puedo pensar el mío? Todos estos problemas ocurren aquí, pero tendrán más adecuado lugar de ser examinados cuando lleguemos á la percepción reflexiva de la vida y de sus diferentes elementos.

El bien es lo constante, lo permanente en y sobre la sucesión de los hechos, y como llamamos á lo constante en una serie de mudanzas *la ley*, el bien es formalmente la ley de mi actividad. Yo conozco al bien como la ley de mi actividad, y en lo tanto me sé obligado á efectuarlo total y parcial-

mente. Esta forma de obrar por respeto á la ley es lo que se denomina *moralidad*.

La palabra ley, aplicada primeramente al orden político y civil, no tardó en extenderse al gobierno del universo, pues como elocuentemente se expresa Cicerón: «*Neque enim mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis, pravisque sauciendis habere. Quæ non tùm denique incipi lex esse cum scripta est sed tùm cùm orta est.*» Esta ley se ejecuta sin conciencia por las fuerzas físicas (leyes físicas), se muestra en el orden moral por aquella sublime majestad que tanto admiraba Kant, y que consiste en obligar á la voluntad dejándola libre; ley moral tan bien descrita por Cicerón con estas hermosas palabras: «*Et quidem vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quæ vocat ad officium, juvendo, vetando à fraude deterreat; quæ tamen neque probos frustra juvet, aut vetat; nec improbos juvendo, aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hæc lege possumus. Neque est quærendus explanator, aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentis et omni tempore una lex, et sempiterna et immutabilis continebit; unus erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatur, hoc ipso luet máximas pænas, etiamsi cætera supplicia quæ putantur effugerit.* Mas sobre ambas es preciso suponer la ley absoluta, la ley metafísica fundada en la misma naturaleza del sér. «Las leyes en su significación más lata son, pues, como decía Montesquieu, las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de

las cosas y en este sentido todos los seres tienen sus leyes.» Esto es común á todas las leyes, lo mismo á las físicas que á las morales, pues, como hace notar el autor citado, «decir que no es justo ni injusto más que lo que mandan ó prohíben las leyes positivas es lo mismo que decir que antes que se hubiera trazado un círculo los radios no eran iguales.» El concepto de ley lo aplicamos á todos los órdenes de la sucesión, como aquello que queda de fijo y de necesario en medio de la variabilidad y contingencia de los hechos; lo que nos lleva necesariamente al pensamiento de una ley absoluta y divina, que cada uno de los seres cumple en la medida de su limitación. Cuando se trata de leyes morales la *moralidad* consiste en la intención de obrar con arreglo á la ley. «Para que haya moralidad es preciso—dice Kant—que la acción nos sea inspirada por sólo el respeto de la ley. La moralidad no hace relación á la bondad objetiva, sino á la bondad subjetiva del motivo; consiste en la conformidad de la voluntad con la conciencia. En verdad no podemos concebir hechos sin que ellos revelen alguna esencia: la negación de la ley es la negación del hecho, lo inconcebible, que para disimular nuestra ignorancia lo bautizamos con un nombre, el acaso; pero sólo en nuestra conciencia nos sabemos racionalmente de la ley, porque sólo en ella nuestra esencia y nuestros hechos nos están presentes y los vemos con vista inmediata; la experiencia no nos ofrece más que fenómenos más ó menos largos, apariencias más ó menos persistentes. ¿Por qué pienso yo que este concepto de ley se aplica á todos los hechos? ¿Por qué pienso yo esencia constante más allá del fenómeno, sin la cual el fenómeno mismo no podría ser concebido como tal (¿aparición de qué?), como demostraron de una vez para siempre Sócrates y Platón? Esta es la cuestión entera del conocimiento, que renace bajo diferentes formas á cada

paso que adelantamos en el análisis, sin que hasta ahora tengamos datos suficientes para poderla resolver.

Yo efectúo mi esencia en una serie continua de hechos recíprocamente exclusivos, que refiero á mí como el sujeto de ellos, *yo vivo*. La *vida* es, pues, la propiedad de determinar omnilateralmente la esencia, y habiendo visto que el mudar es una propiedad permanente del yo, se sigue que la vida lo es también; que el vivir no muda, aunque su contenido, sus vivificaciones sean distintas en cada momento y en cada período. No tengo percepción inmediata más que de la vida de mi espíritu; pero habiendo conocido también á mi cuerpo mudando también en íntima relación con mis mudanzas espirituales pensamos que su vida se une armónicamente con la vida de mi espíritu en la unidad de la vida del yo. También hemos pensado á nuestro cuerpo como un organismo natural, que verifica sus mudanzas dentro de las mudanzas de la Naturaleza, de donde inferimos que la vida del Espíritu de la Naturaleza y la de la Humanidad se unen en la Vida infinita y absoluta en la vida divina, realizando ellos y los seres en ellos contenidos su esencia, como su bien, bajo la esencia y el bien uno, absoluto é infinito de Dios.

La manera distinta de obrar de los seres orgánicos

é inorgánicos, que no ha podido ocultarse á la más ligera atención, y la presunción un tanto inocente de buscar un sujeto para cada propiedad especial, han movido á inquirir en todo tiempo á fisiólogos y filósofos cuál sea ese principio de la vida, creyendo unos que no es distinto de las propiedades generales de la materia, otros que es el espíritu, otros, por último, que no es ninguno de estos dos, sino un tercero de naturaleza intermedia ó desconocida. Ya hemos visto que los epicúreos pensaban que el *ánima* y el *animus*, la una localizada en la cabeza, el otro esparcido por todo el cuerpo, no eran más que un compuesto de átomos sutilísimos, más sutiles los de la primera que los del segundo, y que según los estóicos es una fuerza corporal cuya naturaleza es el aire, que desde el corazón, como su fuente, se esparce por todo el organismo, que vivifica, diversificándose sin perder su unidad en ocho alientos ó facultades, según los diferentes órganos que anima. Galeno intenta demostrar, contra los estóicos, que hay tres especies de almas, y contra Platón, que las tres son materiales; fundando esto último en que para Aristóteles el alma y la forma del cuerpo son la misma cosa, y no siendo la forma del cuerpo más que la disposición de los elementos corporales ó su armonía ó su temperamento, se sigue que es de la misma naturaleza del cuerpo, y por consiguiente material. Pero los verdaderos fundadores del mecanismo son Gómez Pereyra en su *Antoniana Margarita*, y Descartes, que acaso tomó este pensamiento del filósofo español, y que lisonjeándose de poder construir todo el universo con materia y movimiento no cree necesitar de otra cosa para explicar todos los fenómenos del cuerpo humano, haciendo de éste como de todos los animales meros *autómatas*. Según él en el corazón hay una especie de fuego sin luz. (*In corde est quasi ignis ex sicca materia et densa.*) Gracias á este fuego (el ácido carbó-

nico) la carne del corazón es tan ardiente, que evapora la sangre que á él conducen las venas: esta sangre evaporada al exhalarse por los pulmones se refresca y se espesa al contacto del aire, y esta dilatación y condensación es lo que produce los movimientos del corazón. El calor de éste engendra los *espíritus animales*, que penetrando por los nervios, que según él son unos tubitos huecos, los alargan ó los encogen según la cantidad de estos espíritus animales que de ellos salen ó entran, y esto ocasiona en los músculos un movimiento parecido. La digestión la producen ciertos líquidos que se mezclan con los alimentos depositados en el estómago, obrando sobre ellos como el agua sobre la cal ó el agua fuerte sobre los metales. De análoga manera se forman los órganos del embrión, esto es, por fuerzas puramente mecánicas, sin exceptuar la generación misma, no habiendo más diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto que la que hay «entre un reloj ó cualquier otro autómeta cuando están montados y tienen en sí el principio corporal del movimiento para que han sido contruidos, y el mismo reloj ó máquina cuando están rotos y el principio de su movimiento cesa de obrar.» Descartes, por último, infiere el automatismo de las bestias de que no hablan y de sus admirables industrias. Esta opinión del *animal máquina*, tan controvertida durante todo el siglo XVII, obtuvo en general por este tiempo el favor de los teólogos, incluso el del gran Bossuet, porque negando la sensibilidad á los animales les parecía que con esto se desembarazaban de algunas objeciones que solían presentarse contra el pecado original y la Divina Providencia. Los adeptos de Descartes extendieron y precisaron las explicaciones mecánicas de su maestro, que es lo que se llama *yatro-mecanismo*. Entre ellos pueden contarse Borelli, Pitcain, Hales, Bernuilli, y sobre todos el célebre Boheraave, según el que las secre-

ciones se producían por la presión de las glándulas, el jugo pancreático se derramaba por la presión del estómago sobre el cuerpo glanduloso, el calor por el frote de la sangre con las paredes de los vasos, siendo su foco principal el pulmón, porque era el que tenía los capilares más estrechos, las vísceras eran filtros y los músculos resortes. Aun antes de la constitución de la Química ya se había aprovechado el conocimiento rudimentario de sus fenómenos para la explicación de la vida. Sylvius el Boc y su célebre discípulo Willis crearon lo que se ha llamado *humorismo* ó *yatro-quimismo*, que parece explicar el axioma alquimista *corpora non agunt nisi soluta*. Para ellos la digestión es una fermentación, la absorción una volatilización, el flúido nervioso la destilación de la sangre en el cerebro. La física también, con ayuda de la química, *físico-quimismo*, ha pretendido dar razón de los fenómenos vitales. Los seres más complicados no son, en suma, más que aparatos de física y química, el ojo es una cámara oscura, el estómago un alambique, el cerebro una pila. La Universidad de Cambridge se opuso al automatismo de Descartes; Morín atribuye á un alma de la semilla de cada cosa la forma sustancial de los cuerpos compuestos, porque «*nihil absurdius cogitare potest quam quod illa similitudo florum, floriarum et fructuum ejusdem arboris in colore, odore, sapore et conformatione prodeat ex solo motu atomorum à quo sunt situs et ordo ipsarum, etc.*» Cudworth admite dos especies de seres, los cuerpos sólidos y resistentes y las naturalezas vivas. Éstas las subdivide en dos clases, según que obran ó no con conciencia. Éstas últimas son las *naturalezas plásticas*, algo semejante á los arqueos de Paracelso y de los alquimistas, almas interiores que obran dentro de las cosas sin instrumentos y sin fatiga, pero sin conciencia y sin voluntad. Glisson, acaso el antecesor de Leibnitz, junta á la idea de sustancia

la de fuerza, *quod vero subsistit à fortiori operatur*. Á esta actividad esencial la denomina *βίωσις*. Todas las sustancias viven, pues la materia no es sólo capaz de vida, sino que posee la vida en actualidad. El nombre de Leibnitz se lo disputan mecanistas y vitalistas. Si se atiende á su hipótesis de la armonía preestablecida; si se atiende á que para su autor «los cuerpos no cambian las leyes metafísicas de las almas, como las almas no cambian las leyes físico-mecánicas de los cuerpos,» y que «nada hay, salvo la unión metafísica del alma y de su cuerpo, que los haga componer *unum per se*, un animal, un sér vivo,» puede sostenerse con Papillón que la concepción de la vida del filósofo de Hannóver «es equivalente á la de Descartes, si no bajo el punto de vista metafísico, á lo menos bajo el punto de vista del naturalista;» pero si se recuerda que en el mundo de Leibnitz no hay más que almas, porque «*late anima idem erit quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internæ in re simplici seu monada existens cui actio externa respondet*,» se ha podido ver por unos una concepción vitalista, consistente en que cada cuerpo organizado es un compuesto de mónadas regido por una mónada central, que si es vegetativa lo hace planta, si sensitiva animal; y si se considera que si «cada cuerpo vivo tiene una entelechia dominante, los miembros de este cuerpo están también llenos de seres vivos, animales, plantas, que cada uno también tiene su entelechia,» esta interpretación acercaría la idea leibnitziana de la vida á la de los modernos sistemas positivistas. Los dos fundadores del vitalismo moderno son Perrault y Stahl. El primero, que, como Descartes, explicaba por el movimiento de las moléculas todos los fenómenos vitales, en vez de colocar, como su maestro, la morada del alma en la glándula pineal, la piensa, por lo menos hipotéticamente, «unida á todas las partes del cuerpo y obrando en cada una tanto

en razón del movimiento como en la del sentimiento.» Esto lo hace con conocimiento de causa, pues que su esencia es el pensar. Si este conocimiento que tenemos dentro, de lo que pasa dentro de nosotros, es más confuso, es porque le prestamos menos atención por el hábito que hemos contraído de obrar siempre sin interrupción y de la misma manera; lo mismo acontece en las cosas de fuera que la costumbre nos ha hecho fáciles. Así el cerrar de los ojos, voluntario por naturaleza, llega á hacerse tan necesario cuando se trata de defender el ojo amenazado (se cita como un prodigio el ejemplo de un gladiador que mantenía los ojos abiertos cuando le dirigian un golpe á la cara), como los movimientos que se suponen involuntarios del corazón (el médico inglés Cheyne cita el caso de un hombre que suspendía voluntariamente los movimientos de su corazón). Las funciones vitales más esenciales no son para Perrault más que costumbres antiguas é inveteradas convertidas en instintos. En el niño estas funciones han debido ejercerse libremente antes de convertirse en necesarias; mas esto lo hace por una especie de razonamiento confuso, que no tiene más de extraño que lo hayamos olvidado que el que hablemos una lengua de cuya gramática no nos acordamos. (Lelut, apoyado en la hipótesis que atribuye á Cabanis, que consiste en suponer que en la vida intra-uterina todo es en el feto sensibilidad interna, salvo, acaso, el sentido del tacto, se inclina á creer que el alma ha conocido á su cuerpo en este período mejor que lo conoce ahora.) Stahl en su primer período era vitalista. Combate á los mecánicos, *ubi incipit medicus, ibi desinit physicus*, y á los yatroquímicos, apesar de haber tenido por maestros á Willis y á Sylvius, diciendo que la química *nego ad medicinam facere*, porque mientras el compuesto, base del sér inanimado, es inalterable, el compuesto, base del sér vivo, es esencialmente corruptible, por lo que este sér no

podría subsistir sin un principio conservador. Este principio conservador es la vida, que define: la conservación de la mezcla corruptible de que nuestro cuerpo está formado. En un segundo período, Stahl piensa que el principio de la vida es el alma, renovando el sistema platónico y creando el *animismo*, que ha recibido su nombre. «El alma inmortal, fuerza inteligente y razonable, gobierna la sustancia corporal, la pone en movimiento y la dirige inteligentemente á su fin, *anima præses omnium actuum in homine*, no siendo el cuerpo sino su órgano ó su oficina, *corpus hoc verum et immediatum animæ organon*, de que ella misma es el arquitecto y constructor, *homo factus est anima vivens*.» Bonnet atribuye al alma, además de las facultades de sentir ó conocer, la de mover, no sometida á la dirección de la voluntad más que hasta cierto punto y con la que presidiría los movimientos admirables de la digestión, circulación, etc., como el niño preside á los movimientos de la máquina que su mano ignorante hace andar. Barthez dió nombre á la doctrina *vitalista*, que viene dominando en la escuela de Montpellier. La unidad, la individualidad del sistema fisiológico lleva á Barthez á inferir una causa única de la vida. Este *principio vital*, «aquello que hay en todos los seres vivos y que no se encuentra en los muertos, llamémosla alma, arqueo, principio vital x y z, como llaman los geómetras á las incógnitas.» «Llamo—añade—principio vital á la causa que produce todos los fenómenos de la vida en el cuerpo del hombre,» y cualquiera que sea la idea que nos formemos de su naturaleza, la verdad de las leyes inducidas de la observación de los fenómenos vitales permanece inalterable. Este principio, piensa, sin embargo, no puede ser una facultad del alma. Cuando el principio vital obra no se tiene ese sentimiento interior, que es la característica de las operaciones del alma. No se diga que esto es efecto del hábito, porque,

como observa Lamy: «Se pueden recordar las reglas olvidadas de una lengua que hemos aprendido, pero no se pueden conocer los resortes que emplea el alma para mover sus órganos.» Además, las determinaciones del principio vital no cambian nunca, son iguales en todos los hombres; mientras las que provienen del alma varían de individuo á individuo, y aunque aquél nos ofrece algunas señales de previsión é inteligencia, estas facultades son tan inferiores á las de ésta, como los mismos estahlíanos han tenido que reconocerlo, atribuyendo los males que produce en la enfermedad el principio de la vida á los errores del alma; mas estos errores entonces hay que confesar que son perpetuos. El alma, por ultimo, es un sér simple: si produjera los movimientos de todos los órganos que concurren á la vida, tendría en cada movimiento un número infinito de sentimientos y de voluntades particulares; y ¿cómo explicar la contradicción que el hombre encuentra en sí mismo? El principio vital es distinto del alma; pero ¿tiene una existencia sustancial ó es una modalidad del cuerpo vivo? Hé aquí las probabilidades que nuestro autor cree hallar en favor de la primera opinión. El principio vital puede ser destruido sin que en los órganos aparezca alteración sensible, y, por el contrario, sobrevive á las lesiones importantes de los órganos más esenciales, como el corazón y el cerebro; en los estados violentos de peligro ó de irritación, el principio vital imprime á los órganos movimientos, como, por ejemplo, esas contracciones del miedo que nos impiden huir, que no pueden explicarse por la alteración de la disposición mecánica de los órganos ni por la previsión del alma; los órganos se desarrollan gradualmente, el principio vital aparece perfecto desde luego; ciertas operaciones del instinto son extrañas á la organización del cuerpo ó se le anticipan; así el novillo, como dice Lucrecio, pretende herir con los

cuernos que no le han nacido aún: por fin, muchos insectos y otros animales reviven por el calor ó humedeciéndoles, después de una larga interrupción de la vida. ¿Cuál es el destino de este principio vital? Si no es más que una propiedad del cuerpo vivo, piensa nuestro autor, perecerá con él; si es un sér distinto del cuerpo y del alma podrá perecer con la extinción de sus fuerzas en el cuerpo que anima, mas también podrá pasar á otros cuerpos humanos por una especie de metempsícosis, y si deriva de un principio creado por Dios para animar los mundos podrá juntarse por la muerte á este principio universal. Mr. Lordat se inclina á la sustancialidad del principio vital, creyendo que el escepticismo de su maestro Barthez sobre este punto es una situación violenta, y que muchos hombres no tienen la fuerza suficiente para mantenerse en semejante equilibrio; y Mr. Malgaigne, al paso que defiende en la Academia de Medicina la unidad de la fuerza vital, cree que «el alma nada tiene que ver con los fenómenos de nutrición de los vegetales ni del hombre;» que «el alma inmortal, que ha pasado de la filosofía á la teología, ha llegado á ser un artículo de fe que interesa á los médicos como á los que no lo son, pero cuya discusión es más propia de la Sorbona que de la Academia de Medicina.» En la Escuela de París, por oposición á la de Montpellier, predomina desde Broussais lo que se llama *organicismo* ó vitalismo orgánico, que Mr. Trousseau formula con estas palabras: «Creo que no hay en el animal vivo ninguna manifestación que no suponga un substratum, esto es, un tejido ó un órgano; soy, pues, organicista.... Creo que la naturaleza viva tiene manifestaciones propias, que no pertenecen más que á ella; soy, pues, vitalista.» El organismo, dice con razón Mr. Franck, es un materialismo ó un vitalismo inconsecuente, es el materialismo y el vitalismo combinados de modo que se contradigan; porque,

como observa Mr. Janet, ó hay que reconocer que la organización no puede explicarse por sólo las fuerzas de la mecánica, la física y la química, y hay que admitir fuerzas especiales, las fuerzas vitales, que serían entonces la causa y no el efecto, ó no puede verse en el organismo más que un efecto de las leyes generales de la materia. Los organicistas vitalistas miran las propiedades vitales como distintas, y aun opuestas á las de la materia inorgánica. Bordeu admitía una sola propiedad vital, la *sensibilidad general*, pero además admitía una *sensibilidad propia* de cada órgano, llegando á decir que cada uno es un animal en el animal, *animal in animal*, comparando el cuerpo humano á un enjambre de abejas. Haller distingue tres propiedades vitales, la *contractilidad*, la *irritabilidad* y la *sensibilidad*; Broussais una, la *irritabilidad*; Robín cinco, Gerdy diez y ocho; Bichat opone las propiedades vitales á las físicas. «Las propiedades físicas de los cuerpos son eternas. En la creación estas propiedades se apoderaron de la materia, que quedará constantemente penetrada de ellas en la inmensa serie de los siglos. Las propiedades vitales son, por el contrario, esencialmente temporales: la materia bruta, al pasar por los cuerpos vivos, se penetra de estas propiedades, que se encuentran entonces unidas á las propiedades físicas; pero esta alianza no es duradera, porque naturalmente se agotan las propiedades vitales; el tiempo las gasta en el mismo cuerpo.» De aquí que entienda que «la vida es el conjunto de funciones que resiste á la muerte.» Pero aunque «leyes absolutamente distintas presiden á los fenómenos físicos y á los fisiológicos,» ¿no podría sostenerse con J. B. Rousseau que son las propiedades físicas de los tejidos organizados? Ésta parece ser la conclusión adonde camina el organicismo puro, que con Mr. Rostán define la vida «el conjunto ó la serie de las funciones, pero funciones que dependen de los órganos, no pu-

diendo precederlas, porque un efecto no precede nunca á su causa.» No hay fuerzas «vitales que sean la causa, el principio de la organización.» «El Creador no comunica una fuerza que añade al sér organizado, habiendo puesto en este sér con la organización la disposición molecular adecuada para su desarrollo.» Esto ha llevado á Mr. Poggiale á declarar que no puede comprender que ningún hombre inteligente pueda ser vitalista en el estado actual de la ciencia, y á Mr. Bouillaud á afirmar que las ciencias físico-químicas son las constitutivas de la medicina y que el organismo humano no es más que una máquina más perfecta que las que salen de las manos de los hombres, pero que no difiere de ellas esencialmente. Para Claudio Bernard «las opiniones modernas sobre los fenómenos vitales están fundadas en la histología.» Bichat, en vez de hacer una topografía del cuerpo humano describiendo los órganos, estudió sus elementos, los tejidos; Mayer clasificó los elementos de los tejidos y empleó el primero la palabra *histología*; Mirvel, al estudiar los vegetales, halla en todos un tejido primitivo, el celular, y en éste un elemento, la *célula*; Schultze asimila á la célula los glóbulos sanguíneos; Wagner prueba que el huevo es una célula; Schwann hace ver que todos los elementos del organismo tienen una célula por punto de partida; Scheleiden prueba lo mismo respecto al reino vegetal; Brown descubre el núcleo de la célula; Remak demuestra que en el desarrollo del embrión, y Virchow, en oposición á la hipótesis del blastema ó generación equívoca de Schwann, que toda célula nace de otra célula: *omnis cellula e cellula*. El organismo vivo es una asociación de células organizadas, un vasto mecanismo que resulta de la coordinación de mecanismos secundarios. Los grandes aparatos «son en el cuerpo vivo lo que en una sociedad avanzada las manufacturas y los establecimientos industriales, que suministran

á los miembros de esta sociedad los medios de alimentarse, de vestirse y de alumbrarse.» «La vida no es en el fondo más que un mecanismo; no se mantiene en el organismo más que por la actividad funcional bien equilibrada de todos los elementos histiológicos;» pero añade, con esta restricción fundamental, «la forma de los fenómenos de la vida y de las propiedades de la materia organizada una vez dadas.» El Dr. Bouchut define la vida: «una fuerza susceptible de comunicar á la materia una forma y propiedades nuevas diferentes de su forma y de sus propiedades físicas ordinarias.» Isidoro Saint Hilaire da la preferencia entre las diferentes definiciones de la vida á la de Martín de Rennes: «La vida es una facultad propia de desarrollo y de cambio íntimo por la que ciertos cuerpos conservan sus propiedades específicas y su individualidad.» La vida para Flourens «no es solamente una colección de propiedades, y, sin salir de las condiciones precisas demostradas por la experiencia, es visible que es preciso un lazo positivo, un punto central, un nudo de vida.» ¿Pero dónde reside esta fuerza? Acaso en el germen; porque, como dice Lelut: «el huésped no viene hasta que la casa está hecha.» Pero y ese germen, que contiene, no en miniatura, como antes se había creído, sino en potencia, todos los órganos futuros del animal, célula primitiva, óbulo fecundado, blastema, protoplasma ó base física de la vida, del Dr. Huxley, ¿de dónde proviene? Ni se diga con Lewes que la vida es proporcional á la organizacion, porque es en el período de formación cuando aparece más poderosa y más fecunda. Para encontrar sistemas que nieguen absolutamente un principio de la vida es preciso ir hasta Alemania, donde renació el materialismo quizá en oposición al idealismo extremo de Hegel. Descubrimientos importantes parecían inclinar las ciencias á este camino: Lavoisier redujo la respira-

ción á una combustión; Wœhler produjo artificialmente la urea; Berthelot azúcar, alcohol, éteres y grasas; las experiencias de Framintzin han acercado las formas inorgánicas á las orgánicas; la física ha logrado transformar el calor en movimiento; pero aunque se han llegado á fabricar sustancias *orgánicas*, todos los ensayos hechos hasta el presente no han conseguido hacer sustancias *organizadas*. Alemania es la que nos presenta en sentido materialista soluciones más decisivas. Para Virchow, «vivir no es más que una forma particular de la mecánica, la forma más complicada, aquella en la que las leyes ordinarias de la mecánica se cumplen bajo las condiciones más extraordinarias y más diversas, en que las consecuencias, los resultados finales están separados del principio de la metamorfosis por una serie tan larga de términos intermedios, que desaparecen con tanta rapidez, que sólo con gran dificultad podemos restablecer su enlace.» Toda la vida orgánica se explica, según Mulder, por la acción de las fuerzas moleculares, y compara la pretendida fuerza vital á una batalla dada por millares de combatientes entre los cuales no hubiera más que una fuerza que manejara los sables, disparara los cañones, etc., *la fuerza de batalla*. «La química, según Mialhe, tiene parte sin duda en la creación, el crecimiento y en la existencia de todos los seres vivos, ya sea como causa, ya sea como efecto....» «Estas observaciones nos enseñan que todas las funciones orgánicas se verifican con ayuda de procedimientos químicos, y que un sér vivo puede ser comparado á un laboratorio químico en el que se hacen los actos que constituyen el conjunto de la vida. Los procedimientos mecánicos y los determinados por las leyes físicas del organismo vivo no son menos evidentes.» Schaller cree que la Fisiología tiene entera razón, «cuando hoy se propone contrastar que no hay diferencia esencial entre el mundo

inorgánico y el orgánico.» Krahmer, que «la ciencia no duda ya hoy de la imposibilidad de descubrir alguna cualidad física que sea propiedad exclusiva más bien de una especie de cuerpos que de otra...» «Que las metamorfosis de los cuerpos orgánicos responden á la idea de clase, de especie ó de género, mientras que los inorgánicos no están sometidos á esta restricción en sus metamorfosis, es sólo una verdad para el que quiera creerla. Si el palastro toma la forma de clavo, ¿responde á la idea de palastro? ¿no es más bien á la idea de clavo? Y sin embargo, clavo y palastro conservan la esencia de hierro. ¿Si una oruga se convierte en mariposa hay algo de más ó de menos en esta transformación que en la del palastro convertido en clavo?» «Si fuera posible—dice Ule—que creyéramos de buena fe que la vida pudiera suspender arbitrariamente una sola vez las leyes físicas habría que renunciar al estudio de toda ciencia natural y psicológica.» «Alegar la fuerza vital es, para Vogt, una circunlocución de nuestra ignorancia, una de esas puertas de escape de las que hay tantas en las ciencias y por las que huyen siempre los espíritus superficiales, que retroceden delante de una cosa incomprensible y se contentan con admitir el milagro imaginario.» De aquí concluye Büchner, que ha resumido todos estos trabajos, que «la química ha demostrado hasta la evidencia que los elementos de la materia del mundo orgánico son exactamente los mismos....» que «sabemos que las fuerzas no son más que las propiedades de estas materias....» que «las cualidades de los átomos son indestructibles....» que «la fuerza vital no es un principio, sino un resultado....» que «las fuerzas conocidas de las sustancias inorgánicas ejercen su acción de la misma manera en la naturaleza viva que en la naturaleza muerta....» y que «resulta de todos estos datos que no hay duda para el que sabe apreciar los he-

chos y el método de inducción; que es necesario desterrar de la ciencia la idea de una fuerza orgánica productora de las fuerzas de la vida de un modo arbitrario é independiente de las leyes generales de la naturaleza; que la naturaleza, sus sustancias y sus fuerzas no forman más que un solo todo sin límites ni leyes excepcionales; y, en fin, que esta rígida separación que se quiere establecer entre el mundo orgánico y el inorgánico no es más que una distinción arbitraria, no difiriendo estos mundos entre sí más que por la forma exterior y el agrupamiento de los átomos materiales, pero no en esencia. Y, sin embargo, en la misma Alemania, además de los filósofos y fisiólogos especialmente expuestos en otro lugar (páginas 173-175-231-235), Muller afirma que «la armonía entre los miembros necesarios para conservar el todo, no subsiste sino por una fuerza que obra sobre el todo, sin depender de ninguna de las partes; según Burdach, «ninguna formación de embrión puede ser concebida sin movimiento; el movimiento es una actividad, y la actividad debe depender de una causa interior. Por consiguiente, la actividad existe antes que el cuerpo que nace, y la causa interior de la acción ó la fuerza ésta es la causa de su nacimiento. Hering dice, que «vivir es esencialmente afirmar la existencia por un acto de energía personal;» y el mismo Wundt, que resume todo el movimiento positivista, se inclina al animismo, «que si no ha dado hasta ahora una teoría sostenible de los fenómenos de la vida, esto no quiere decir que no la pueda dar.» Todas las dificultades respecto á la explicación de la vida se reducen á los siguientes prejuicios: primero, á pensar que la vida es sólo una propiedad de ciertos seres, *mineralia crescunt, vegetalia vivunt, animalia vivunt et sentiunt*, que decía Linneo, en vez de considerar la vida en sus diversos grados como la propiedad de todo sér; segundo, en pensar las propiedades de la materia orgánica

como un caso particular de las de la materia inorgánica, cuando acaso las que reconocemos en aquélla no son, por el contrario, más que un caso particular de las que encontramos en ésta; tercero, en pensar la vida como algo que se refiere al sér como sér (propiedad de un sér antes de ser y de un sér después de ser), nacimiento y muerte, poniéndola en entidades fantásticas en vez de percibirla como relación del sér á su interior. Este último se desvanece, como acabamos de ver, por lo menos en lo que á nuestra vida toca, en la percepción inmediata que tenemos de nuestra vida en nosotros mismos, y sin la que la vida que atribuimos á los otros seres no nos aparecería más que como la sucesión de una multitud de fenómenos incoherentes. De la verdad ó de la falsedad de los dos primeros no podemos decidir, aun faltándonos los conocimientos necesarios para resolver estas graves cuestiones, sin fiarnos sólo de simples apariencias.

XII

La actividad como mi primera propiedad biológica.—La voluntad como la actividad primordial de mi espíritu.

La actividad es mi primera propiedad biológica, pero no mi primera propiedad.—Hemos visto que la actividad expresa aquella relación en que el yo determina interiormente su posibilidad circunscribién-

dola cada vez en hechos, en efectos (*e-fectum*) suyos. Expresa, pues, la actividad una relación entre dos términos: el yo como idéntico entero en posibilidad siempre igual y permanente, eterna, y el yo como determinado efectivo temporal; de todo á parte, de determinante á determinado, de causa á efecto, pero de omnilateral determinación efectiva, temporal. Y como desde el momento en que nos reconocemos, nos reconocemos siendo sobre toda determinación y diferencia interior nuestra, como el fundamento ó la razón de ellas, como potencia eterna (esto es, antes y sobre toda variación y mudanza nuestra), y desde el momento en que nos reconocemos como potencia reconocemos á la potencia como el lleno de actividad, sin lo que contradeciría su concepto (no sería potencia, sino impotencia): la actividad es también reconocida como la relación total, la primaria y normal de mí á mi interior. En este sentido ha podido decir Leibnitz con razón que toda sustancia lleva una actividad ingénita, *vis insita*, con propia finalidad, *conatum involvit*, sin lo que el sér quedaría reducido á la abstracción vacía y estéril de Espinosa y Schopenhauer, y Hartmann mantener contra las doctrinas sensualistas y positivistas que sus causas, sus fuerzas y sus leyes no son más que una serie de jergológicos, porque mirando sólo á las cosas *por de fuera*

no podríamos penetrar nunca en su esencia ni saber lo que era una causa, una fuerza y una ley, á la manera del que queriendo penetrar en un castillo se entretuviera en dibujarlo dando vueltas en derredor. Mas si la actividad es la primera propiedad biológica, no es la primera propiedad. Hacer sin *quien* haga y *que* se haga es un contrasentido. Por la actividad no podemos cambiar nuestro sér ni nuestras propiedades. Ni yo me hago yo, ni me hago lo que soy; antes bien mi actividad supone mi sér como su fundamento y mi esencia como su ley. La actividad misma, como propiedad mía, no es hecha por mí, es inherente á mi naturaleza, puedo hacer esto ó lo otro, pero no puedo dejar de hacer aunque no quiera. La actividad se dirige, pues, á mis estados interiores, pero no á las propiedades esenciales del yo. Su objeto inmediato no es la esencia omnilateralmente determinada (el hecho), sino la actividad particular. Toda actividad espiritual termina, por ejemplo, en un sentimiento ó en un conocimiento; pero lo primero es seguir dirigiendo, sosteniendo y midiendo la actividad con su fin propio hasta circunscribirla enteramente en esta relación, hasta conocer ó sentir esto determinado que me propongo.

Schopenhauer distingue cuidadosamente la voluntad tomada en un sentido lato (*Wille*) de lo que ordi-

nariamente se entiende por esta palabra, la voluntad determinada por motivos (Willkur). «Hasta aquí se había referido—dice—el concepto de voluntad al concepto de fuerza, yo hago lo contrario.... que no se crea que es ésta una vana disputa de palabras, es, por el contrario, un punto de la mayor importancia, porque el concepto fuerza, como todos los demás, tiene por base el conocimiento intuitivo del mundo objetivo, es decir, el fenómeno, la representación.... Representa lo que hay de esencial en la causa, que es donde la explicación etiológica se detiene, no pudiendo alcanzar á más. Por el contrario, el concepto de voluntad es el único que no tiene su origen en el fenómeno ni en la pura representación intuitiva, sino que viene de dentro, que procede de la conciencia de cada cual, y es en el que cada cual reconoce su propio individuo, inmediatamente, sin forma alguna, ni aun la de sujeto y objeto, porque en él coinciden el que conoce y lo conocido. Al referir la idea de fuerza á la de voluntad referimos lo desconocido á una cosa mucho más conocida, á la única cosa inmediatamente conocida, lo que extiende mucho nuestro conocimiento. Refiriendo, por el contrario, como hasta aquí se ha hecho, el concepto de voluntad al de fuerza, abandonamos el único concepto inmediato que tenemos del mundo, lo dejamos perderse en un concepto abstracto sacado de los fenómenos y con el que no podríamos nunca traspasarlos.» Todo conocimiento supone un sujeto y un objeto, pero éste es el elemento primitivo y esencial, es el prototipo del que el sujeto es el ectipo. ¿Sobre qué descansa la identidad personal? No puede ser ni sobre la materia de que el cuerpo se compone, que se renueva en el espacio de pocos años, ni sobre la forma, que cambia en totalidad y en cada una de sus partes, ni sobre la conciencia, que descansa sobre la memoria y á quien acaban las enfermedades físicas y mentales. No puede, pues,

descansar más que sobre la identidad de la voluntad y la inmortalidad del carácter. «El hombre está encerrado en el corazón, no en la cabeza.» Aparte las hipótesis, tiene razón Schopenhauer en que lo que vemos directamente no es el fenómeno, sino el hecho; no es el hecho, sino la actividad; pero como observa juiciosamente Hartmann, quien dice, acción dice querer, y quien dice querer, un fin proseguido con ó sin conciencia. Siempre tendremos que venir á parar al profundísimo análisis que hizo Kant de la idea de causa: No es verdadera causa más que la que tiene en sí la propia ley; no hay actividad más que de la esencia, ni esencia fuera del sér, que es quien interiormente la determina.»

La actividad expresa la relación entera del yo á su determinación última, al yo omnilateralmente circunscrito: lo permanente, lo constante en mi actividad es mi posibilidad, *yo hago lo que puedo*; y como mi posibilidad es mi esencia en cuanto mira á su interior determinación, lo permanente y constante en mi actividad es mi esencia, *yo hago lo que soy*; mi esencia es, por consiguiente, *la ley* de mi actividad. Mi actividad debe ser, por consiguiente, la efectuación de mi esencia; mas hemos visto que la esencia en cuanto se efectúa en tiempo y caso como ella es, en cuanto en el hecho cabe, es lo que llamamos *bien*; luego el *bien* es, por consiguiente, *la ley* de mi actividad.

El positivismo de Comte distinguía á la ley de la causa, como el *cómo* del *porqué*. La ley no exige para

él más que una unidad relativa humana por la notoria imposibilidad de hacer entrar jamás en uno los dos elementos de nuestras concepciones, el mundo y el hombre; éste suministra la forma, aquél la materia: es, por consiguiente, la primera ley estática de nuestro entendimiento la subordinación del hombre al mundo para que nuestro cerebro sea espejo fiel del orden exterior. Y es la primera ley dinámica la de la subordinación de los fenómenos, siendo el conocimiento de los más generales el más fácil, porque estos fenómenos son necesariamente los más sencillos, ley subjetiva que nos lleva indirectamente á la objetiva de la subordinación de los seres, porque no siendo los fenómenos más generales sino en cuanto pertenecen á más numerosas existencias, seres ha de haber que no nos ofrezcan más que los más simples. Tomada, pues, la ley como únicamente cabe hacerlo al positivismo, como una manifestación fenomenal, resulta, pues, que la ley es el fenómeno que no puede faltar en ningún fenómeno, lo que en el fenómeno no cambia la propiedad, que según Claudio Bernard la define, *es el nombre que demos al hecho simple é irreductible*. Otros han basado el concepto de ley en la relación formal de superioridad, el mandato, de donde ha pasado del orden jurídico al natural, lo que la Naturaleza manda, llegando á esta inversión de términos: el *sér se hace lo que es*, en vez del *sér hace lo que es*, que hemos señalado en Espinosa y Fichte, y que en el orden moral profesaron Duns Escoto y Descartes. La actividad, como una propiedad interior de la esencia, es algo de ella que á ella está sometida; que tiene, por consiguiente, en ella su ley. Tomar la actividad por la esencia es tomar la parte por el todo, hacer de la actividad la ley de la esencia es hacer á la parte superior al todo, la razón del todo. Si el sér no puede hacer lo que no puede, y no puede más que lo que es, el fin de todo sér es realizar su esencia; pero lo que el sér realiza en la

vida conforme á su fin es el bien, porque entendemos por bien en general el estado de una cosa que es como debe ser, lo que es conforme á su fin, á su naturaleza. Todo sér tiende, pues, conscia ó inconscientemente á efectuarse como es; en este sentido puede afirmarse con Santo Tomás que el bien es *quod omnia appetunt*, porque *appetitus est quidam motus ad rem*; pero considerado bajo este aspecto, meramente formal, queda por definir lo que es el bien en su contenido: el bien es lo apetecible, ¿pero qué es lo apetecible?

Si mi esencia es mi bien y mi ley yo tengo en mí mismo el principio y la regla de mi actividad, yo soy *autónomo*. Mantener mi esencia, como ella es en la efectividad de la vida, debe ser la obra de mi actividad; pero hemos visto que ésta no iguala nunca á mi potencia en ningún momento; hay que elegir en cada uno lo que de lo posible es entonces realizable: tal es la significación de la ley en el sentido que primero se aplicó como ley positiva, lo realizable entonces del derecho, de *lego*, elegir, y también de lo que se llama *determinismo* en la Naturaleza. Pero puede ocurrir que lo que efectúe ó intente efectuar no sea lo que entonces deba ser efectuado, que me precipite, me detenga ó que cambie las relaciones tomando por hacedero lo que no lo es, y de aquí nace, como hemos visto, la posibilidad del mal. El mal, pues, no es posible sino para los seres finitos, pues que significa una contradicción, siquiera sea temporal, entre la actividad

y la potencia, que no cabe pensar del Sér Uno, Absoluto, Infinito, en el que, segun su propio concepto, la actividad es enteramente adecuada á la potencia. Veo, pues, que yo soy autónomo, y pienso que también lo son los otros seres finitos, pero que no lo somos sino en la medida de nuestro sér. Y pues que pienso también que, como tal sér finito que soy, vivo en relación con otros mis iguales, sobre otros mis inferiores y plenamente fundado y causado en Dios y por Dios, yo debo efectuar mi esencia como es, es decir, sosteniendo y manteniendo en los hechos de mi vida esta triple y orgánica relación, en la cual fácilmente se ve la posibilidad del mal, ya por propia culpa ó deficiencia, ya por la de otros seres finitos; pero que ni alcanza á Dios, ni puede destruir la bondad ingénita de estos seres, ni debe prevalecer contra el bien.

No es, pues, la actividad y la vida, como afirman Schopenhauer, Hartmann y los pesimistas, el origen de todo mal, el mal de los males; ni el bien consiste, como aseguran estos autores, como enseñaron los filósofos indios y casi todos los místicos, en la inacción y en la negación de nuestro propio sér, sino que la actividad es, por el contrario, el principio de todo bien determinado, y la perfección no consiste en dejar de ser, en no ser nada, sino en realizar nuestra propia naturaleza *en, bajo, según* la esencia divina, como el ideal de nuestra vida. No nos acercamos más á la Sabiduría Infinita ignorando que conociendo; ni al Amor Infinito odiando, sino

amando; ni á la Bondad Suma encerrándonos en una inacción egoísta, sino luchando por el Bien en la batalla de la vida. Ni el bien es el placer, ni éste, como dice Schopenhauer, la ausencia del dolor, ni en los seres finitos debe confundirse lo incompleto con lo malo. No es mala la inocencia del niño porque no haya adquirido la conciencia que revela la virtud del joven, ni la virtud es cosa detestable porque exija un esfuerzo de que no necesita la santidad. El origen metafísico de este error consiste en que, pensando que la Voluntad es la esencia primera, se piensa una Voluntad sin contenido, una Voluntad sin esencia, una Voluntad inesencial, que como tal tiene que ser negada, y como que se desvanece al aparecer la luz de la Inteligencia.

Si la actividad es la determinación de nuestra esencia, ella misma se determina y clasifica según nuestras esencias totales: la actividad es, pues, bajo su unidad actividad propia y actividad entera. La actividad propia es la *espontaneidad*, *à sponte* (de su raíz), la actividad que nace de sí, de su propio fondo y sustancia. La *receptividad* es la actividad de asimilarse los diferentes estados activos, y mediante esto la actividad ajena, de hacer una y de un todo nuestra actividad, y esta actividad nuestra con toda actividad. La receptividad, pues, y la espontaneidad se oponen entre sí: cuanto más espontáneos somos, menos receptivos y viceversa, pero la receptividad no se opone á la actividad: para recibir impulsos exteriores es necesario darse á ellos. La espontaneidad y la receptividad se condicionan en

la vida de los seres finitos. Si no recibiéramos en nosotros todos nuestros hechos no podríamos dirigirnos y ser dueños de nosotros mismos; si no recibiéramos á todos los otros seres en nosotros, cada momento sería el primer instante de nuestra vida, y si no fuéramos espontáneos nada haríamos de propio y nada podríamos recibir.

Sólo por una falta de análisis ha podido decir A. Charma que «la facultad de pensar, la de sentir y otras análogas constituyen nuestras propiedades pasivas, nuestra pasividad; la inteligencia y la sensibilidad no son más que capacidades.» «En tanto que yo tengo una sensación agradable ó penosa, ¿no soy evidentemente pasivo? Y lo que decimos de la sensibilidad decimos de la inteligencia: separada con cuidado de las facultades vecinas, que aproximándosele la tiñen con sus colores, reducida á su verdadera función, la de recibir las imágenes, las representaciones, las ideas que una mano misteriosa graba en algún modo sobre su superficie, la facultad de conocer no es más que uno de esos modos que el yo presenta á la acción exterior que á él se aplica; es el río en cuyas aguas se duplican los árboles que dan sombra á sus riberas; es el valle donde reviven un momento los sonidos venidos de lo alto, que allí van á morir.» Valiéndonos de su misma imagen, y prescindiendo de la confusión entre las relaciones esenciales de sentir y de conocer, involuntarias, aunque no inactivas, se le podría preguntar á nuestro autor: ¿Y porque el agua, que refleja la imagen, y el eco, que repite el sonido, no sienten ni conocen, ni *para ellos*, propiamente hablando, existen, sino porque los rechazan, por qué no *se dan* á ellos, por qué no los hacen suyos, por qué no se los asimilan? ¿No rechaza,

desvía y descompone el agua los rayos luminosos? ¿No se modifican las ondas sonoras según la superficie en que se reciben?—Como mi espíritu es el sér de propiedad, en él predomina lo espontáneo, y asimismo en el cuerpo como sér de totalidad lo receptivo: por eso puede decirse en general, y salva la influencia del espíritu, que en el cuerpo la acción y la reacción son adecuadas; que en la Naturaleza nada nace ni perece, sino que todo cambia y se transforma, y de aquí que la observación exclusiva de las actividades y fuerzas naturales ponga al físico y aun al fisiólogo en la pendiente del determinismo. Un estudio más profundo de estas mismas leyes nos mostrará acaso que la actividad entera natural no tendría sentido si no naciera de la misma esencia y fondo de la Naturaleza, si no fuera en ella espontánea y no tuviera en esta misma esencia su contenido propio y su finalidad.

La voluntad, como la actividad primordial del espíritu.—Objeto inmediato y forma de la voluntad.—La voluntad es el espíritu determinando interiormente su posibilidad en hechos como efectos suyos. La voluntad expresa, pues, la actividad de sí y por sí, en lo que se diferencia de la espontaneidad, actividad de sí, que es propia de todos los seres vivos. El objeto de la voluntad, como la actividad primaria del espíritu, es la actividad misma, pues aunque toda voluntad espiritual termine siempre en un sentimiento ó en un conocimiento, lo primero es seguir dirigiendo, sosteniendo y midiendo la actividad particular con su fin propio. La voluntad, co-

mo la actividad primera y normal, se dirige á las actividades particulares, pero no á las propiedades del espíritu ni á las leyes de la actividad. No es voluntario sentir ó pensar, sino pensar ó sentir esto ó aquello. La voluntad misma como propiedad es involuntaria; no podemos dejar de querer, el querer es un acto de voluntad; mas podemos querer con este ó aquel fin, con voluntad positiva ó negativa (*noluntad*). La forma de la voluntad como género es la *libertad*. Querer es determinarse como causa propia de sus actos. Esta relación de ser y de quedar yo como todo sobre y ante mí como determinado actual es lo que se denomina ser libre. Por eso cuando el sujeto deja de ser causa de su determinación; cuando el sujeto como todo no rige su hecho, sino que lo abandona á una voluntad particular en el mismo ó á una voluntad exterior, entonces deja de ser el sujeto de su vida y cae en servidumbre ó en servilismo.

Ha dicho Bossuet que «ninguna de las objeciones contra la libertad es tan clara como la libertad misma;» y sin embargo, sobre nada están más discordes filósofos y teólogos que acerca de su naturaleza, moviéndose sus opiniones desde el determinismo absoluto á la libertad de indiferencia. Una y otra niegan la libertad: la primera porque desconoce el todo que obra; la segunda porque hace de la voluntad un todo sin contenido. La forma más elemental del determinismo es el *fatalismo materialista*, que se funda en la ley de la *con-*

servación de la fuerza. El impulso que recibimos del exterior ó se devuelve por un movimiento contrario ó queda almacenado para devolverlo, y en ambos casos, que en suma pueden reducirse al primero, el hombre obra mecánicamente. Poco más ó menos se cometen cada año en una gran población los mismos delitos; apenas si se altera en un quinquenio el número de cartas detenidas por falta de sellos, ni el de los jugadores de lotería que no acuden á cobrar sus premios; de donde Quetelet, y más extremadamente Herzen, han inferido que el hombre no se diferencia de cualquier mecanismo auto-móvil, una locomotora, por ejemplo, sino en que el primero, encerrado en su conciencia, cree cándidamente, por no percibir en ella más que el origen inmediato, no el remoto, de sus movimientos, que él es causa libre de ellos, como el árbol si pensara se figuraría que producía voluntariamente flores y frutos. Pero respecto de los hechos citados, observa Wund, autoridad no sospechosa, sólo resulta que por término medio en una situación determinada que afecte á sociedades numerosas continúan obrando con gran constancia, así los motivos exteriores como las determinaciones interiores del carácter; de manera que el individuo aislado se halla tan libre de esta supuesta fatalidad como lo está de morir por fuerza á los treinta años en una población donde ésta sea el término medio de la vida. «Para ser libre—dice Delbœuf—bástale al individuo poder aplazar la respuesta á la excitación que le apremia y retrasar el instante en que haya de desenvolver la fuerza acumulada en estado de tensión.» Pero el hombre, añadimos nosotros, puede hacer algo más, puede dirigirla y puede anularla. Recibe uno un bofetón: si es un cobarde, huye; si no siente más que el dolor, contesta con otro; si además del dolor siente la injuria, mata ó desafía, según sea el sentimiento de su dignidad más ó menos delicado; si es un

niño, llora; si es un cristiano, presenta la otra mejilla si es un hijo, se echa á los pies de su padre y pide perdón; si un jefe indio prisionero ó un estóico, permanece impasible, haciendo la voluntad con el impulso exterior lo que el piloto con el viento que hincha las velas de su nave, que ya le sirve para caminar en su misma dirección, ya en dirección contraria, ya para quedarse al paio. El error fundamental del determinismo materialista consiste en extender al espíritu y al hombre lo que sólo es verdad en el reino de la Naturaleza. Al espíritu, por su carácter de absolutividad, sólo alcanzan las excitaciones exteriores en la medida en que se dirige á ellas para recibirlas; cuando se concentra en sí mismo todas pasan sin tocarle. Tan cierto es esto, que para mantener con alguna apariencia de razón la hipótesis materialista ha sido preciso tomar por la determinación interna del espíritu, la volición, los efectos materiales que puede producir. «Yo quiero mover mi brazo,—dice Hobbes,—pero mi brazo está paralítico y no se mueve, luego no soy libre.» De moverlo nó, contestamos nosotros; de querer moverlo sí. Hobbes busca la libertad donde no está, en el mundo de la Naturaleza, y no la ve donde está, en los dominios del espíritu. ¿Pero el espíritu es libre? Nó, dice el *determinismo psicológico*, porque el espíritu tiene que obedecer al motivo más potente. Querer es elegir entre los diferentes motivos que nos suministran la sensibilidad y la inteligencia, y como estos motivos no dependen de nosotros, de ahí que nuestra elección es necesaria. «La libertad—según Collins—encierra las ideas de percepción, de juicio, de voluntad y de acción. La percepción es necesaria, porque las ideas se nos presentan queramos ó nó.... Juzgar es descubrir que una proposición es superior á otra en razones, de modo que esta facultad no difiere de la precedente, siendo tan necesaria como ella.... También queremos ó elegimos ne-

cesariamente esto ó aquello á consecuencia de la impresión que aquellas apariencias hacen en nosotros, porque todo lo que la voluntad elige lo elige bajo la idea del bien.... La voluntad sigue siempre al juicio del entendimiento; de manera que cuando se presentan á un hombre dos objetos, uno mejor y otro peor, no puede elegir el peor.» Clarke observa á esto: «¿Qué es esta necesidad sobre que tanto se insiste? Es una necesidad que no lo es sino en virtud de una suposición, que puede reducirse á ésta: supuesto que un hombre quiera una cosa es necesario que la quiera, porque el último dictamen del entendimiento no es más que la determinación final de un hombre que se resuelve á elegir ó á no elegir una cosa después de haber deliberado antes, y esto es precisamente la volición ó el acto de querer.» Y Jouffroy observa también al mismo propósito: «Se dice que el motivo más fuerte es el que decide; pero yo pregunto: ¿cuál es el motivo más fuerte y con qué medida se aprecia la fuerza del motivo? ¿Se tendrá por más fuerte el que ha decidido la resolución de la voluntad? Mas entonces se hace un círculo vicioso, y en lugar de mostrar que es el motivo más fuerte el que ha determinado la resolución de la voluntad, se dice: puesto que la resolución de la voluntad ha sido conforme al motivo, éste es el motivo más fuerte. Mas si no se juzga por los efectos es preciso que se tenga una medida común para apreciarlos. Examinemos cuál puede ser esta medida. Tenemos dos especies de motivos, los movimientos de nuestra naturaleza ó las pasiones y las concepciones de nuestra razón.... Pero entre un deseo y una concepción de mi interés ó de mi deber, ¿en dónde está la medida común? Si tomo la medida de las pasiones, la pasión será la más fuerte; pero si tomo la del interés ó la del deber encontraré que el deseo no es nada y el interés ó el deber todo.» Y Pezzani, que con Julio Simón opina que nuestras

ideas como ideas no influyen en nuestra voluntad, sino que es preciso para ello que se transformen en pasiones y en móviles, se expresa así: «Sabemos perfectamente que aun cediendo á un motivo y haciéndolo pasar al rango de móvil tenemos el poder incontestable de hacer lo contrario de lo que nos aconseja, de escoger un motivo directamente opuesto y seguirlo en nuestra conducta y aun de suscitar otro nuevo distinto de los dos para obrar ya en un sentido, ya en otro, ó para abstenernos de obrar. Cuando uno de los motivos de deliberación tiene tal influencia que penetra nuestro sentimiento, excita una pasión y llega á ser un móvil no ha concluido todo, todavía tenemos el poder claramente revelado por la conciencia de detenernos, de suspender nuestra acción oponiéndole otro motivo y haciéndolo á su vez un móvil. Después de la tiranía del motivo, el fatalismo del azar ó la *libertad de indiferencia*. Filósofos entre los que se cuentan Clarke y Bossuet, Fenelón y Reid, no sólo han supuesto que el alma puede determinarse sin motivos, sino que han hecho de esto la condición de la libertad. No le basta á la libertad del alma la inmunidad á toda coacción, sino que se requiere que sea inmune de toda necesidad. «*Ad libertatem animæ non sufficit ut voluntas immunis sit ab omni coactum, cum secus liberi essemus etiam in amando bonum in genere, sed necessario requiri ut sit immunis ab omni etiam necessitate; atque hæc immunitas dicitur libertas indifferentiæ.*» Así define la libertad de indiferencia el jesuita Rothenflue. «Poder intrínseco que tiene el hombre para tomar una resolución ó dejar de tomarla, ó bien tomar otra diversa ú opuesta, con exclusión de toda necesidad,» como la explica con palabras poco diferentes el catedrático de Barcelona D. Delfín Donadeu, que sin embargo antes había alabado el sumo acierto y sabiduría de esta decisión de Santo Tomás: «Ni la necesidad natural repugna á la

voluntad, pues es necesario que así como el entendimiento se adhiere por necesidad á los primeros principios, así la voluntad se adhiera al último fin, que es la felicidad. El fin existe en las operaciones como el principio en las cosas especulativas. Pues conviene que sea el fundamento y el principio de todas las cosas aquello que de un modo natural é inamovible les convenga, ya que la naturaleza de la cosa es lo primero en cada sér y todo movimiento procede de algo inamovible.» Para demostrar la existencia de esta libertad no han podido citarse, ni por el mismo Bossuet, más que hechos insignificantes: mover una mano á la derecha ó á la izquierda; sacar del bolsillo una moneda más bien que otra de la misma especie cuando necesitamos una. «Cuando sacamos del bolsillo una guinea para hacer un pago—pregunta Reid—¿qué motivo tenemos para sacar ésta en vez de otra? ¿Se está bien seguro, añade con un tanto de ironía, que el asno de Buridan se moriría de hambre entre sus dos piensos iguales antes de faltar al principio de razón suficiente?» Fácilmente se podría contestar: el motivo determinante de sacar una moneda en el caso citado es el de hacer el pago, y dado que nos sea indiferente desprendernos de cualquiera de las que tenemos, sacamos ésta por ser la primera que tocamos. En cuanto al supuesto asno de Buridan, supuesta la absoluta imposibilidad de los dos piensos, el elegir el uno ó el otro se explica por ser el que tenía más cerca ó ser el primero que le dió en la nariz. Pero supongamos que el hombre no tuviera absolutamente ningún motivo para sacar la moneda, no sacaría ninguna; que el asno no tuviera hambre, y no se dirigiría á ninguno de los piensos. Pensar una voluntad que no sea movida por algo es dejar de pensar la voluntad. No está la libertad en la inmotivación, que sería tanto como poner la causa en no ser causa, sino en la ausencia de toda *heterocono-*

mia en que ponga determinadamente su esencia como causa plena, y por consiguiente consciente de sí, en la *autonomía consciente*. Nada más absurdo que pensar que la libertad de un sér consista en negar en sus hechos su propio sér; en este sentido puede decirse con Aristóteles que el hombre, en cuanto agente libre, es el padre de sus hechos, pues ni aquéllos ni éstos son creados por él de la nada; y con Schopenhauer que *operari sequitur esse*, aunque no puede aceptarse sin reservas la proposición fundamental de que la libertad reside en el *esse* y no en el *operari*. La libertad en sí la definen algunos modernos escolásticos «la facultad de determinarse á sí mismo á poner ó no poner una cosa por motivos racionales,» y la humana «una actividad vital y racional en virtud de la cual el hombre apetece necesariamente el bien universal y libremente los bienes particulares.» No comprendemos, pues, cómo después de haberse dado por el cardenal González estas definiciones, si deficientes en la forma, en el fondo bastantes cercanas á la verdad, critique después como inexacta y falsa esta definición de la libertad dada por Cousin, «la idea fundamental de la libertad es la de una potencia que, bajo cualquier forma que obra, no obra sino por una energía que le sea propia,» fundado en que cuando Dios se ama á sí mismo obra por energía propia: cuando los santos en el cielo aman á Dios obran con una energía propia é interna, que es su voluntad, y sin embargo, en estos actos no hay verdadera libertad.» ¿Pues no acaba de decirnos que la libertad humana es una potencia vital y racional, que apetece *necesariamente* el bien universal, y que la libertad aplicable al hombre, á los ángeles y aun á Dios es la facultad de determinarse por motivos racionales? ¿Ó es que no hay libertad más que para el mal, y que la esencia de la libertad consiste en obrar irracionalmente? La libertad se manifiesta en el hombre como poder de

no hacer el mal (*posse non peccare*), como *libre arbitrio*. El libre arbitrio no consiste en la posibilidad indiferente de hacer el bien ó el mal, sino, como admirablemente decía San Agustín, en la posibilidad de resistir al último obrando como causa racional. Esta libertad, propia de los seres racionales finitos, en cuya esencia hay un elemento negativo que pueden realizar como no es, esto es, positivamente (como el egoísta que mira su bien como enemigo del bien ajeno), es ya libertad por la posibilidad de mantenerse en la unidad racional de su sér, dominando desde él, como desde el motivo superior, todos los móviles inferiores sin caer en la esclavitud del vicio y del pecado (*prius mori quam fœdari*), á que el hombre no puede ser sometido sino por su debilidad moral, *voluntas, etiam coacta, tamen voluntas est*. Pero si es libertad no es más que el grado inferior de ella, pues, como dice el mismo San Agustín: *Prima libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major non posse peccare*. Esta libertad absoluta en que el sér no puede dejar de ser libre (es necesariamente libre) es propia sólo de Dios; para el hombre es un ideal al que no alcanzaremos nunca completamente en esta vida (los justos pecan siete veces al día), pero al que debemos tender de continuo acercándonos cada vez más á él en nuestra cualidad de seres perfectibles.

La voluntad no puede estar sin objeto: «el que quiera—dice Reid—debe querer alguna cosa;» el objeto de la voluntad es la posibilidad ó la esencia en cuanto debe ser efectuada en el tiempo, y como la esencia en cuanto ha de realizarse según es ella es lo que llamamos bien, vemos que el bien es el objeto de la voluntad, y que la voluntad por mo-

tivo de bien se determina á querer. La libertad de la voluntad no es, pues, la inmotivación, sino la voluntad racional del bien por motivo de bien: *allí donde no veo la razón no veo la libertad*, decía De Maistre. La voluntad que sostiene en cada paso la razón entera del bien y á ella subordina todo bien particular y temporal, la que obra en todo caso en razón de su naturaleza (*sub ratione æternitatis*) es la *buena voluntad*; la que toma un bien parcial ó actual, el bien *delectable*, por el bien entero, y se hace esclava de su particularidad por esta negación de su propia naturaleza, es la *mala voluntad*, la que toma por objeto su propio querer: *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* es la voluntariedad, la voluntad vacía, la voluntad despótica, el capricho. El objeto inmediato del querer es el Yo. Lo que yo realizo es mi propia esencia, y en este sentido puede decirse que mi esencia es mi propia ley, que mi voluntad es *autónoma*, como enseñaba Kant. Mas el yo no se reconoce como el único, como el solo, el aislado, como se piensa el egoísta, sino en, bajo, según Dios: luego yo debo subordinar mi bien al bien divino, realizar en los límites de mi esencia y mi libertad el bien divino en el mundo, *ser semejante á Dios en mi limitación*, ser una semejanza de Dios, como enseñaba Platón, ú obedecer al precepto evangélico que nos manda: *Sed perfectos como vuestro*

Padre que está en el Cielo. La voluntad finita, en cuanto se somete á la voluntad de Dios como á su fin infinito y último, se llama *voluntad santa*, y en cuanto se propone por fin el cumplimiento de la ley, *voluntad moral*.

Si el bien consiste en la efectuación de la esencia mostrándose en tiempo y caso como ella es, según su naturaleza eterna, el bien del hombre no puede ser más que *la efectuación completa de su esencia en la vida considerada en sí misma y en el conjunto armónico de sus relaciones*. Tal es también el destino del hombre; pero el destino expresa el fin que debemos perseguir, el ideal que nos guía, mientras que el bien expresa la realización progresiva de este fin ó de este ideal. El sentimiento de esta realización es la *felicidad*, y el *deber* la necesidad moral de cumplir nuestro fin como el bien de nuestra vida. Si el bien del hombre consiste en la realización completa de su esencia esta esencia debe realizarse toda ella y como es ella. Mas hemos visto que la esencia humana es una, propia y entera. Debemos, pues, mantener la unidad en nuestra vida, conservar nuestro carácter como hombre y nuestra originalidad como individuo, desenvolver todas nuestras facultades en la plenitud de nuestras fuerzas, que nuestra vida se concuerde consigo misma, que manifestemos en la consecuencia de nuestra vida la unidad de nuestro sér: *vita sibi concors*. El hombre es interiormente espíritu y cuerpo, como espíritu, inteligencia y sensibilidad. Como inteligencia, debemos tender á la verdad; como sentimiento á la felicidad que resulta del amor desinteresado de lo bueno: como cuerpo debemos sostener la ley de la *integridad orgánica*, procurando su salud y su belleza. Por último, el hombre co-

mo ser armónico debe establecer el orden, la medida, la proporcionalidad en su actividad, en cuanto espontánea y receptiva, cultivando todas sus facultades en perfecto acuerdo las unas con las otras y no desdenando nada de lo que es humano, *homo sum, nihil humani à me alienum puto*, mostrando en su individualidad, y como sujeto en el tiempo, la armonía esencial de la naturaleza humana, *mens sana in corpore sano*. Considerando el bien del hombre como la realización de su esencia en el conjunto de sus relaciones pensamos que el hombre no es un solitario en el mundo, sino que mantiene relaciones de espontaneidad y receptividad con todos los órdenes de seres, cada uno de los que tiene su esencia propia, que debe realizar como la muestra, como el bien de su vida. De aquí que el hombre deba tratar á cada sér según su esencia, procurando armonizar su bien propio con el de todos los seres que penetren en su esfera de acción, bajo la ley del bien absoluto, del bien divino á que el hombre por su razón se eleva. Debe respetar á Dios como Dios, no haciendo nada indigno de Él; debe considerar al hombre como hombre, sin distinción de raza, de amigos ni enemigos, de inocentes ni culpables (odia el delito y compadece al deliciente); debe tratar al animal como animal, como un sér sensible que tiene también un fin que cumplir. Dios, como el bien uno, infinito, absoluto, es el soberano bien, *summum bonum*, y por consiguiente el fin último, la causa final, como decía Aristóteles, de toda actividad en el mundo. Pero el hombre tiene el conocimiento de Dios y puede reconocerlo, sentirlo y desearlo como su bien. El soberano bien del hombre consiste en la unión con Dios en pensamiento, sentimiento y voluntad con todas las fuerzas de su vida. Comprende el conocimiento de Dios, como el bien uno y entero origen de todo bien, el sentimiento puro y completo de lo divino, ó la feli-

cidad, la realización voluntaria de todo lo que es divino por la imitación de Dios en la vida y la unión interna personal del hombre en la unidad de todas sus fuerzas y facultades con Dios ó la *religión*. Si el bien expresa lo que es conforme á la naturaleza del sér, el mal lo que es contrario. Mas como la esencia no puede menos de realizarse, el mal no expresa, pues, no-realización, sino una relación anormal ó contraria á la naturaleza de las cosas, entre la esencia de un sér y su actividad espontánea en la vida: *el mal no es lo que NO ES, sino lo que es como no debe ser*. La esencia de los seres finitos no es la esencia absoluta, sino una esencia determinada, y por consiguiente afectada de negación. La negación, como propiedad inherente á todo sér finito, no es en sí ni un bien ni un mal; mas en cuanto se efectúa, si se realiza como es, esto es, negativamente, es un bien (es un bien el que yo niegue el límite temporal de mi ignorancia con el estudio); pero puede realizarse como no es, positivamente, y entonces es un mal (si porque no puedo saberlo todo de una vez me niego al estudio y permanezco en la ignorancia). El origen metafísico de la posibilidad del mal está en la limitación de los seres finitos, ó, como decía Leibnitz, «en la imperfección original de la criatura antes del pecado, porque la criatura es esencialmente limitada, de donde proviene que no puede saberlo todo y puede equivocarse y cometer otras faltas.» La posibilidad del mal supone, además de la limitación de los seres finitos, su espontaneidad (origen del mal físico) ó su voluntad (origen del mal moral), sin lo que no haciendo estos seres nada no podrían hacer el mal, ó mejor, no serían tales seres. Pero si el mal es posible para los seres finitos es absolutamente imposible para Dios, cuya esencia y cuya actividad no podemos pensarlas afectadas de negación. Y si el mal para Dios es imposible no puede afectar su voluntad santa. *Dios no quiere el*

mal. No le quiere ni aun para sacar de él el bien. «Dios, como dice M. Tiberghien, no tiene necesidad de hacer el mal para hacer el bien.» «El mal no conduce más que al mal, como el bien no conduce más que al bien.» Lo que sucede es que el mal de los seres finitos, y por consiguiente el mal, no es un principio absoluto, sino una falsa relación; por eso dice Bossuet que *todo el mal que hay en las criaturas tiene su fondo en algún bien*. Nadie quiere el mal por el mal, porque entonces querría su mal propio; lo que hace es tomar por error de inteligencia ó por debilidad de voluntad el mal por bien: aun el mismo suicida no quiere dejar de vivir, sino de vivir desgraciado; pesimista, niega la vida porque equivocadamente la considera como el mal de los males. Si Dios saca el bien del mal no es haciendo el mal, sino negándolo y vencéndolo. Mas si Dios no quiere el mal lo *permite*. La negación de la posibilidad del mal sería la negación de la existencia de los seres finitos, la negación absoluta de su esencia en la vida, su mal absoluto, en lugar de la posibilidad de su negación relativa, de la posibilidad de un mal que no puede ser efectuada sino negada por ellos: la negación de la posibilidad del mal moral sería la negación del bien más grande que puede efectuar la criatura, el bien libremente realizado como causa propia, en cuya santa obra el hombre se eleva sobre los otros seres hasta elevarse á Dios. Con razón dice Mr. Lamennais que es condición de la creación el que la perfección de la criatura no pueda ser absoluta, porque lo infinito no puede reproducirse idénticamente, y que los que acusan al Creador por no haberlos hecho perfectos reclaman de él el privilegio de la nada. Platón, como hemos visto repetidas veces, concebía el bien como la esencia misma divina, y el bien del hombre la semejanza más perfecta á Dios en los límites de lo posible; pero si el insigne filósofo ha

hallado el fundamento absoluto del bien, no ha señalado la característica porque se distingue esta relación de otras igualmente esenciales, atendiendo, como era propio de su genio, á su unidad, no á sus diferencias, y produciendo con esto una confusión que ha trascendido á filósofos muy posteriores. Así Wolaston confunde el bien con la verdad. El asesinato para él es un crimen, porque este atentado supone que el matador ha hecho este falso juicio: yo tengo derecho á disponer de la vida de este hombre; y de tal manera, añade, la falsedad es lo que constituye el delito, que si la misma muerte fuera hecha en defensa propia el homicida sería inocente, porque el hecho podría traducirse por esta proposición verdadera: yo tengo el derecho de defender mi vida aun á expensas de la del que me la quiere quitar. Mas si es cierto que todo mal supone un error de inteligencia, porque el mal es lo contrario á la naturaleza de las cosas y así ha de aparecer á toda conciencia esclarecida, equivocarme en pensar que puedo disponer de la vida de un hombre no es matarlo, ni siquiera decidirme á ello; conocer es identificar la esencia, querer efectuarla. Como Wolaston en la verdad, Clarke y Montesquieu ponen el bien en el orden ó en las relaciones que existen entre las cosas, relaciones que son tan necesarias como las cosas mismas, consistiendo la bondad ó la maldad del acto en su conformidad ó desconformidad con ellas; pero si determina uno de los caracteres del bien de los seres finitos, su carácter relativo y trascendente, olvida su carácter inmanente, al contrario de lo que acontece á Wolf, que pone el bien en el perfeccionamiento propio. Jouffroy define al bien lo que es conforme á nuestro destino, y aunque no sea enteramente válida la crítica que hace Julio Simón de esta definición, acusándola de que hace depender la ley y su conocimiento de una experiencia mayor ó peor hecha, siempre tendrá el defecto de que

sobre ella surge la pregunta, y ¿cuál es nuestro destino? que es precisamente la definición del bien. Con sentido muy cercano al de los estóicos, Kant hace nacer la idea del bien de la de obligación; pero si como aquéllos determina la relación formal del bien, el bien como ley de los hechos, trueca los términos, porque el bien no es lo que es obligatorio, sino que lo obligatorio lo es porque es bueno; y atento á esta mera relación formal, no atendiendo al contenido de la ley, cae en errores que ya Cicerón reprochaba al estoicismo. Como Descartes y como Duns Scoto, Puffendorf cree que el bien es la voluntad de Dios. Si Dios ha creado al hombre, como á todo el Universo, con una voluntad soberanamente libre, ¿cómo, se pregunta, las acciones humanas podrían tener alguna propiedad que resultara de una necesidad interna y absoluta independientemente de la institución divina y de la voluntad de este soberano? Pero ya antes había dicho Grocio: Tan imposible como es para Dios hacer que dos y dos no sean cuatro le es hacer que lo bueno sea malo y lo malo bueno. Y Leibnitz añadirá: «*Neque enim justitia Dei attributum erit, si ipse jus et justitiam arbitrio suo condidet;*» sino que «*Deum esse omnis naturalis juris auctorem verissimum est, ut non voluntate, sed ipsa essentia sua qua ratione etiam auctor est veritatis.*» Á lo que puede juntarse esta observación de Mr. Cousín: Si se dice que la voluntad divina obliga, porque según que la observamos ó no seremos premiados ó castigados, es caer en el sistema de la utilidad; si se nos dice que no nos obliga por omnipotente, sino por justa, no es la voluntad quien nos obliga, sino la justicia inseparable de esa voluntad. La subordinación del bien humano al bien divino trae como consecuencia indeclinable que el hombre que practica el bien se aproxima á Dios, μετέχει τοῦ θεοῦ, como decía Sócrates, procurándose aquella felicidad, fruto de sus obras, εὐπραγία, bien distinta de

la dicha fortuita que no viene de ellas mismas, εὐτυχία. Platón ha hecho ver elocuentemente que, en realidad, el tirano no es más que un esclavo sujeto á la más dura de las servidumbres, que lo que le falta vale más que lo que posee, y que el que penetre el fondo de su alma verá que es pobre en medio de sus riquezas y miserable apesar de su aparente dicha: con razón, pues, Sócrates podrá exclamar que va á encar- gar á un heraldo que publique por toda la Grecia que el más feliz de los hombres es el más justo y el más virtuoso. También Kant, analizando magistralmente los conceptos de causa y de ley, ha hecho ver que la felicidad tiene que ser inseparable de la virtud, y no encontrando esta armonía perfecta en esta vida le lleva á inducir la necesidad de una vida futura. Muy inferior á ellos en este punto Aristóteles, que pone el bien del hombre en la satisfacción de la necesidad que á la actividad mue- ve, halla que el hombre á quien no concede más que un destino terrestre no puede alcanzarla. Según él, en este mundo sublunar el azar más que la razón es lo que go- bierna, y aunque el hombre virtuoso toma de la vida la mejor parte, porque una sola acción grande y generosa es preferible á una multitud de acciones comunes y pe- queñas, y acaso los que hacen á la virtud el sacrificio de su vida se reservan su parte más noble y más hermo- sa, su felicidad no pasa de este goce de un momento, si puede serlo; porque si para todos los hombres la vida tiene encantos, es sobre todo para los que son virtuosos y felices, pues que para el malvado, siempre en discordia consigo, objeto del odio de los demás y del menosprecio propio, la muerte es al par el término de su vida y de su desventura. Nó, la felicidad no es el objeto de la acti- vidad libre; el que se la propusiera como el fin abso- luto de la voluntad por esto mismo se haría indigno de poseerla; posponiendo el bien á su interés tomaría por principio lo que debe ser la consecuencia, que no so-

mos buenos porque seamos felices, sino que debemos ser felices porque somos buenos. Mas tampoco debemos caer en la exageración contraria del quietismo; la felicidad no es un mal, ni desearla un pecado, que si nuestro bien debe subordinarse al bien absoluto, la subordinación no es la negación. Fenelón distinguía tres especies de amores, el amor servil, que no ama á Dios más que por su interés, el amor del alma, que ama á Dios sobre todas las cosas, pero que guarda un resto de amor para sí misma, y lo que denominaba amor puro, en el que el alma se olvida de tal manera de sí propia, y se entrega tan por completo á la voluntad divina, que si Dios lo quiere no se inquietará por su salvación y preferirá hasta la condenación eterna. Esta doctrina, combatida por Bossuet, no conduce respecto del sujeto más que á un anonadamiento moral, en que las buenas obras son reemplazadas por una ociosa contemplación, y respecto del objeto á un apartamiento de él que puede llegar á convertirse en un divorcio perpetuo. No nos acercamos á Dios negándonos, sino perfeccionándonos. Las cuestiones sobre la conciliación entre la libertad del hombre y la prescencia y la providencia divinas no son de este lugar, bastándonos contrastar en nuestra conciencia la necesidad moral del bien y la libertad del hombre, que nos dan la firme esperanza de que, como decía Kant, Dios que hizo al hombre libre respeta su libertad. Aun todas las otras cuestiones que hemos tratado, y que trascienden de la pura vista de conciencia, no vienen ahora más que como pensados que necesariamente ocurren, pero cuya verdad, que presumimos, más tarde ha de ser racionalmente comprobada.

Leyes de la voluntad.—El bien debe ser efectuado porque es esencial, porque es bien, en forma de

imperativo, como decía Kant: *Haz el bien porque es bien, sin consideración al placer ó al dolor que te produzca*, pues que el placer y el dolor no son más que el sentimiento que acompaña á un estado particular en cuanto es conforme ó disconforme con nuestra vida y con él cesa; luego expresa una relación segunda temporal, no absoluta y primera, que sólo puede ser apreciada bajo el bien á que se refiere. El bien es, pues, el solo motivo, la ley de nuestra voluntad; todos los demás impulsos son móviles que arrastran, pero que no obligan. La determinación interior de la voluntad se hace siempre bajo la condición del conocimiento y del sentimiento; para querer necesito preconcebir lo esencial, que ha de ser efectuado en el tiempo, é interesarme por ello. La voluntad se determina, pues, en razón de lo esencial propuesto, el propósito ó el fin, que en cuanto se refieren á la voluntad ya resuelta toman el nombre de motivos. La voluntad, pues, camina mirando al fin y apoyándose en motivos donde hallamos esta ley de la voluntad: que cuanto más circunspecta es antes de la resolución en el conocimiento del fin, tanto más firme y más fiel será con el motivo. Y pues que la esencia como nuestro bien nunca se agota en ningún acto determinado hallamos una segunda ley de la voluntad, á saber: la voluntad es progresiva, tiende á salir de

cada última voluntad á otra nueva en forma de voluntad continua, no encerrada cada volición en la anterior, sino independiente de ella bajo el conocimiento de nuevos fines racionales. Cuando la voluntad se deja ligar de grado en grado por otras anteriores se llama voluntad cerrada, estacionaria, y el hombre se hace esclavo de su propia voluntad (la fuerza de la costumbre). Debiendo ser la voluntad el querer del bien, porque es bien, no debe mirar como fin primero al logro de lo resuelto: querer el bien y dirigir á él todas nuestras fuerzas es resolución toda interior del espíritu; su ejecución externa depende en el sér finito de circunstancias temporales y supremamente de la Providencia Divina. Síguese de aquí que en la ejecución del bien no debe mirarse á si podrá por nosotros ser concluido el bien que proyectamos; en nosotros está el concebirlo y el realizarlo mientras y hasta donde podamos; sacar sus últimas consecuencias, hacerlo fructificar, más que al hombre toca á la Providencia Divina. Con esto no decimos que sea indiferente para la voluntad del bien reconocer ó no la inmortalidad del alma, sino que para reconocer el buen fin y seguirlo no necesitamos mirar al tiempo pasado ni al venidero.

Todos nos vemos y nos sentimos obligados á ha-

cer lo que entendemos bueno y á huir de lo que pensamos malo, aunque podamos hacer esto y no aquello. Precisamente por esta oposición posible entre el poder y el deber es por lo que el bien toma en nosotros el carácter imperativo. El imperativo supone una voluntad limitada, que puede faltar, pero que debe someterse á un principio superior, una necesidad que conserva la libertad de acción, esto es, una necesidad moral. La ley moral obliga porque su propia majestad hace que se la reconozca como ley, pero no fuerza convirtiendo la causa en instrumento. Esta necesidad de la ley la reconocemos en la voz imperativa ó en el dictamen de la conciencia. Por eso el juicio y el sentimiento morales no son nunca arbitrarios, sino que se determinan irresistiblemente por la evidencia de la observancia ó de la violación de la ley, tal al menos como á nosotros aparece; podemos engañar á los demás, pero no podemos engañarnos á nosotros mismos. La voluntad en relación á la ley es lo que se llama moralidad: cuando esta relación es positiva se denomina moralidad en sentido estricto; cuando negativa se llama inmoralidad. Para que una acción sea moral es preciso, como dice Kant, que nos decidamos á ella por sólo el respeto de la ley. La moralidad expresa sólo la relación formal de la voluntad á la ley, que puede formularse: Haz á otro lo que quisieras que te hicieran á tí; no hagas á otro lo que no quisieras que te hicieran á tí; ó mejor como la formuló Kant: «Obra de modo que puedas desear que la máxima que te guíe llegue á ser ley universal.» Mas la buena intención de someter nuestra voluntad á la ley no hace que sea objetivamente bueno lo que pensamos que lo sea; así es que podemos hacer el mal con buena intención, habiendo acciones morales que son objetivamente malas y acciones inmorales que son objetivamente buenas. Hay, por consiguiente, que examinar cuál es la verdadera

conciencia, la conciencia en plena razón de tal, la conciencia racional. La voluntad se determina siempre en relación al conocimiento: *Ignoti nulla cupido*. Estos motivos no pueden ser tomados más que de la sensibilidad del entendimiento ó de la razón. La doctrina que considera al hombre como un sér puramente sensible no puede admitir otros motivos de obrar más que el placer y el dolor, deduciendo lógicamente que el primero es el bien y el segundo el mal, ya entienda por placer sólo el activo é inmediato de Arístipo, ya el pasivo (la satisfacción que se experimenta por la ausencia de la necesidad) de Epicuro, Hobbes y Helvecio. Pero si el hombre fuera un sér exclusivamente sensible, y el placer lo conforme á su naturaleza, el placer debería ser para él obligatorio, permanente y universal. Nadie, sin embargo, se siente obligado á gozar, y, si puede sentir pena, no siente remordimientos por negarse al goce. Los placeres varían con los caracteres, con las edades y aun con los estados individuales. El goce que se prolonga, ó se convierte en dolor ó nos deja insensibles. Tan lejos está de ser lo conforme á nuestra naturaleza, que tenemos que moderarlo si queremos vivir; tan lejos está de ser lo que es conforme á la naturaleza humana, que si sólo obedeciéramos á este motivo egoísta nos devoraríamos como las fieras en los bosques, y que si, como dice Hobbes, el mayor de los bienes es la conservación propia, para conservar este bien supremo es necesario renunciar á gran parte de los goces por la seguridad. «*Itaque juris naturalis fundamentum primum est ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur, et jus etiam habeat utendi omnibus mediis et agendi omnem actionem sine qua conservare se non potest.*» Esto consiste en que el placer no es la conformidad de una cosa con nuestra naturaleza, sino su conformidad con uno de nuestros estados temporales; legítimo cuando no la contradice,

ilegítimo cuando se opone á los fines racionales de ella. Así el hidrópico siente un placer en beber el agua que le mata. Además, como dice Platón, el placer no puede ser buscado por sí porque no es un fin, sino una consecuencia; no nos unimos con el placer, sino con lo que lo produce. Sólo el animal obedece exclusivamente á motivos sensibles: hacer del placer la regla de la vida es acercar todo lo posible el hombre á la bestia. Los sistemas que no admiten más fuente de conocimiento que el entendimiento son en moral los sistemas utilitarios. Pero la utilidad, que es aquella propiedad que tienen los objetos de servir para satisfacer nuestras necesidades, es un término abstracto cuya significación varía según entendamos por necesidades únicamente las sensibles ó las totales de nuestra naturaleza. En el primer caso el interés bien entendido no pasa de ser un cálculo de goces. ¿Mas cuál es la regla para este cálculo? No puede ser verdaderamente útil para mí (satisfacer mis necesidades), ni para mí cabe otro interés bien entendido, otro interés universal y permanente que lo que sea conforme con mi naturaleza. Mas obrar conforme á mi naturaleza es obrar sobre todo interés temporal, es obrar desinteresadamente. Por eso, y en esto, mostramos nuestra naturaleza racional; las acciones desinteresadas, las nobles, las generosas son las que más nos interesan, y si alguna vez nos dejamos arrastrar por el interés nos avergonzamos de confesarlo. ¿Será que el móvil absoluto de nuestras acciones sea captarnos la simpatía de nuestros semejantes, conseguir la aprobación universal, como pensaba Smith? Mas obrar por captarnos esa simpatía es obrar interesadamente, es hacernos indignos de ella. ¿Quién se atrevería á confesar que ejecuta una acción sólo porque se la alaben? ¿Y quién que lo escuchara simpatizaría con el que la hizo por tan ruin motivo? La simpatía, aun extraviada, gravita siempre hacia

lo que es bueno, semejante á la opinión, que no acepta el error sino porque lo toma por verdad. Ningún sentimiento, ni aun el amor más desinteresado, puede ser la regla absoluta de nuestra voluntad. No son buenas las cosas porque las amamos, sino que debemos amarlas porque son buenas. El sentimiento no se manda, y el bien aparece á nuestra conciencia con carácter obligatorio. No es bueno lo que amamos, sino que debemos amar lo bueno. Con esto estamos muy distantes de negar el papel que el sentimiento desempeña en las determinaciones de nuestra voluntad. El conocimiento, como imparcial, nos muestra la ley, pero como impasible no nos llevaría á ejecutarla si el sentimiento, interesándose por ella con todo el interés de nuestra naturaleza y supremamente con el interés incontrastable de lo divino, no convirtiera el motivo en móvil.

El querer del bien, como uno y entero, es lo que se llama *voluntad general del bien*, y en cuanto se convierte en estado y hábito de resolverse en diferentes circunstancias bajo la misma ley *sentido moral, costumbre moral ó carácter moral*. Pero al sér finito no le basta querer generalmente el bien, sino que en cada momento necesita tener una voluntad concreta omnilateralmente determinada. El bien actual, que bajo el bien general es, dadas las circunstancias particulares, el único factible entonces, se llama *lo mejor*, pero no lo mejor en absoluto, sino respecto á los otros bienes posibles, pero entónces inoportunos. Teniendo la voluntad general y aun la particular cercana á su objeto podemos no

llegar á la individual, porque obstáculos interiores (como la pereza, la distracción, la ignorancia) ó exteriores (impresiones, costumbres, malos hábitos) se opongan á ello y la tuerzan ó la desnaturalicen. La voluntad general del bien, que no es al mismo tiempo un organismo de voluntades, es voluntad vana, presunción de voluntad, arrogancia, no voluntad real y llena. No basta, v. gr., querer saber en general para saber, sino que es necesario limitar interiormente la voluntad cada vez sin perder el sentido del todo propuesto como fin. Para esta limitación y reducción de la voluntad buena en general á buena voluntad en particular es necesario que el espíritu aprecie, contrapesese, *delibere* las circunstancias para que el buen fin se sobreponga á ellas y se determine según ellas haciendo todo lo bueno que cabe por entonces. Después de pesar y estimar las circunstancias relativamente contrarias debe resolverse por el buen fin actual y sostener esta *resolución* durante la ejecución de lo deliberado y resuelto, de modo que la *ejecución* concierte con la resolución, ésta con la deliberación y ésta con la voluntad general del bien.

Entendemos por *funciones* la determinación de la actividad en relación al objeto, así como por *operaciones* lo que el objeto en el sujeto determina. Este doble punto de vista bajo que puede considerarse toda acti-

vidad no ha sido hasta Krause clara y sistemáticamente distinguido, mezclándose de ordinario funciones y operaciones (por ejemplo, en el conocer la atención con la percepción ó el concepto), hasta no ver en ocasiones en la función y aun en la operación que el objeto determina en el sujeto, por la relación en que éste con aquél se pone, más que el resultado subjetivo-objetivo de ellas (así la ocupación y la posesión, verdaderas funciones para la propiedad, se vienen considerando como fracciones del derecho de dominio). En la voluntad, que, como la actividad primera espiritual, hemos visto que inmediatamente no se dirige sino sobre sí misma no caben propiamente más que funciones. En la primera de las que hemos enumerado en la *deliberación* la voluntad desde su unidad íntegra y absoluta mira á su interior, á su unidad discreta, y claro está que se acercará tanto más á la perfección cuanto más entera sea la dirección de la voluntad al bien y más determinados y comprensivos sean los bienes objeto de las particulares voluntades; pero siendo éstos infinitos y aquélla de inagotable contenido para el sér limitado, es imposible pensar en él una deliberación que nada deje que desear, la que teniendo que ser eterna no conduciría nunca á una voluntad eficaz, por lo que con razón se ha dicho que lo mejor es enemigo de lo bueno. Como en la deliberación la voluntad unitaria como que se dirige igualmente á todo su contenido en la *determinación* se concentra actualmente en una de las infinitas posibles direcciones, ganando en energía lo que pierde en extensión. Pero como cualquier fin, por determinado que sea, contiene en sí infinitos fines medios, para el fin propuesto, por los cuales es preciso guiar la voluntad removiendo cada vez los obstáculos imprevistos que obstruyen ó dificultan el camino, de aquí una nueva función compuesta de las dos, la *ejecución* que rápidamente y en cada momento delibera y deter-

mina. La voluntad no queda cumplida cuando se ha resuelto, sino cuando se ha ejecutado, porque muchas veces lo no previsto impide que lo resuelto por el sujeto sea ejecutado por motivos internos que éste no tuvo presentes al resolver y que hacen que su determinación sea una vaga generalidad que no puede llegar nunca á resultado efectivo. Tal sucede, por ejemplo, al que se decide á matar y al levantar el arma homicida ésta cae de su mano por el miedo ó la compasión; tal lo muestran frecuentemente tantos buenos intentos comenzados á ejecutar y abandonados luégo.

La voluntad se cualifica interiormente por la esencia que como fin propuesto determina: cuando toma el fin inmediato actual por el fin entero y absoluto, teniendo por motivo del conocimiento sensible y por móvil exclusivo el placer y el dolor, es la *voluntad inferior* egoísta, cuando lo que se decide á efectuar es lo que de ordinario conviene con nuestros estados bajo el motivo determinante de la utilidad, teniendo por móvil el interés, es la *voluntad abstracta* ó interesada; cuando lo que se propone por objeto es una cualidad esencial, tomada como absoluta y desinteresadamente, v. gr., consagrarse á sus semejantes, á la patria, etc., cuyos motivos y móviles son los conocimientos y sentimientos ideales, se denomina *voluntad ideal pura*; cuando, como en el filósofo y el moralista, realiza su esencia como subordinada á la naturaleza absoluta racional de la humanidad, como ser fundamental, en, bajo Dios,

manteniendo firme la soberanía de la razón contra todos los obstáculos, espectáculo que, según los estoicos, es digno de los mismos dioses, es la *voluntad racional* ó superior, y por último hay una *voluntad racional absoluta*, que consiste en efectuar nuestra esencia en relación absoluta de subordinación á la esencia divina iluminada por el conocimiento de Dios y movida por su infinito amor, *voluntad santa* dentro de la que toda voluntad particular se verifica y ordena, y que nos mueve en la vida como al término último en que debe cesar la lucha de la voluntad finita con los obstáculos exteriores.

Ninguna más que esta última llena el concepto en que se nos manifiesta la esencia entera de la voluntad. La egoísta, cuyo fin es buscar la conveniencia con nuestro estado presente, con éste cesa; varía de estado á estado desde el placer impremeditado de Arístipo, seguido más ó menos inmediatamente de dolores, llegando con Hegesías á querer negar la voluntad con el suicidio, hasta el placer calculado de Epicuro, que casi consiste en negarse al placer por el miedo del dolor. La voluntad egoísta, que como tal encuentra obstáculos en todos los egoísmos, que se somete á la tiranía de todos los impulsos, que no les opone más que la inercia del que los sufre ó la cobardía del que procura huirlos sin lograrlo, no es, en suma, más que la negación de la voluntad. La interesada ó es una vacía abstracción, que por alcanzar la perpetuidad de lo sensible no llega á realizarlo nunca (como el que atesora para proporcionarse comodidades que nunca goza por temor de que en algún tiempo pueda faltarle su dinero, ó el

que para conservar su cuerpo apto para los placeres lo mantendría, si pudiera, en absoluta inmovilidad), ó tiene que distinguir el placer conveniente del dañoso por un motivo ideal que es entonces el oculto resorte que dirige su conducta. La voluntad ideal, aunque ya tiene fondo y contenido propios, y por esto mismo es noble y desinteresada, en cuanto toma por fin de la vida una relación esencial, que no es sino con las otras, acaba por negar esta relación misma y por hacer ineficaz la voluntad de realizarla, así el artista, que busca lo bello sin referirlo á su contenido esencial, cae en las insustancialidades de la forma, propias de todos los períodos de decadencia, y al jurista, que mira el derecho separado de aquello que está llamado á condicionar, se le puede recordar el axioma *summum jus summa injuria*. Aun la voluntad racional apartada de la absoluta no sería más que un egoísmo humano, la soberbia intranquencia estóica, moral de esclavos que se creen libres porque se dejan arrastrar por la corriente del destino. Sólo en la voluntad absoluta nos realizamos como somos, sólo en ella la libertad y la necesidad dejan de encontrarse como opuestas, sólo en ella todas las voluntades particulares tienen su razón y nuestro bien se acuerda con el bien de todos en el bien divino. Pero esta voluntad no es la inactiva del místico, que deja de obrar para que Dios obre, sino la que, procurando ajustarse siempre y en cada caso á la divina voluntad, no se niega, sino que, como órgano de Dios en el mundo, procura en su límite efectuarla en medio de las luchas de la vida.

XIII

La actividad del conocer—el pensar.

La actividad dirigida á conocer es el pensar, de *pendeo*, estar en suspenso mientras conozco, por lo que nos aparece nuestro pensar como el origen de nuestro conocer. Pero ahora reparamos que el conocer no tiene en nosotros principio, al menos de que tengamos conciencia, y que todo pensamiento supone conocer, por lo menos en cuanto esto es lo que nos proponemos como fin; luego no pudiéndose dar el pensar sin el conocer, el pensar no comienza absolutamente todo nuestro conocimiento. Conocemos ya en el momento en que nos ponemos á pensar, y este conocimiento lo encontramos en la percepción *Yo y yo conozco*, que acompaña y hace posibles todos nuestros particulares pensamientos. Estos pensamientos particulares son cada vez incompletos, carentes: mientras pienso en esto determinado dejo de pensar en otras cosas cuyo conocimiento me sería igualmente posible. Parece que hay contradicción en no conocer una co-

sa y sin embargo saber que no la conozco ó bajo qué aspecto no la conozco. Con efecto, en el estado común histórico del pensamiento hay muchas cosas que el hombre ignora sin saber que no las conoce; de aquí el principio socrático de que para llegar á la ciencia debemos conocer nuestra propia ignorancia; pero no es menos cierto que sabemos que no conocemos muchas cosas y en qué tanto no las conocemos; el que no es geómetra, por ejemplo, sabe que existe el espacio y que éste se limita interiormente en sus figuras; pero conoce que ignora la geometría porque sabe le faltan por conocer muchas propiedades y relaciones intermedias para demostrar en el espacio esta ó aquella figura y sus relaciones. Pensar es, pues, la causa de todo conocimiento determinado, mas no de todo conocimiento.

Todo pensamiento supone sobre sí ciertos supuestos racionales (el sér, la esencia, la unidad, etc.), que atribuimos á todo objeto, mediante los que lo entendemos y pasamos de un pensamiento á otro con las preguntas ¿qué es?, ¿cómo es?, etc., no descansando nuestro pensar hasta dejarlas satisfechas y renaciendo ellas continuamente, dando así cada conocimiento origen á nueva cuestión; de modo que nuestro pensar no agota nunca lo que tenemos que conocer, sino que nos pone sólo en estado *de seguir preguntando*, en lo que vemos que la idea de un conocer perfecto nos está siempre presente, atendámoslo ó nó, y es la que nos incita á

pensar más y más cada vez para que nuestro conocer sea en el tiempo lo que es en su posibilidad. El pensamiento mismo determinado, y aquello de que nos servimos para determinarlo, es también conocimiento: pensar es referir varios conocimientos para llegar á otros, determinar actualmente el conocimiento posible: luego el conocer es la ley y la esencia del pensar, el pensar la actualización, la actividad del conocer. San Agustín había distinguido el pensar y el conocer como el mirar y el ver de los ojos del alma. No tan clara parece esta distinción entre los escolásticos. San Juan Damasceno distingue la *inteligencia* primer movimiento del entendimiento, la *intención* aplicación determinada de la inteligencia á un objeto, el *pensamiento* lo que permanece y hace que el alma se conforme ó ajuste á lo que entiende, *quæ permanens et figurans animam ad id quid intelligitur*, la *φρόνησις* (sabiduría ó ciencia), examen de lo pensado en relación ó cotejo con nociones ciertas, que en cuanto juzga y hace ya algo de verificado y comprobado produce el conocimiento, esto es, el lenguaje interno coordinado (*dispositio interioris sermonis*) del que procede la locución externa. Santo Tomás, que toma del Damasceno estas distinciones, se acerca cuanto cabe á la verdad dentro del sistema de Aristóteles, distinguiendo en la potencia intelectual la *inteligencia* que *primo quidem simpliciter aliquid apprehendit* del pensamiento, que propiamente consiste en la investigación de la verdad: *cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit*, si bien distingue este acto de la actividad intelectual de la *intentio*, la inteligencia, en cuanto *id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum*. La actividad no es algo que se añade á la potencia, sino la potencia que interiormente se determina, el pensar: el mirar intelectual de San Agustín supone la potencia de ver; el ciego no mira.

Si el pensar es la actividad del conocer, debemos examinar ahora más detenidamente en qué consiste esta relación. En todo conocer, sea éste positivo y perfecto (*evidencia*), imperfecto (*duda, creencia*) ó negativo (*error*), entran tres términos, un sujeto que conoce (que ve, duda, cree ó yerrá), un objeto conocido (lo visto, dudado, creído ó errado) y la razón de conocer (la evidencia, la duda, la creencia ó el error). El conocedor es el sujeto en cuyo testimonio se recibe lo conocido bajo un acto propio, la conciencia. Este sujeto en la ciencia analítica, basada en el propio testimonio, es siempre el yo. El objeto conocido puede ser el sujeto mismo (como lo venimos verificando en toda nuestra indagación), el yo, ya conociéndose á sí mismo, ya á alguna propiedad suya, verbi-gracia, ésta del conocer. Mas también pienso, aunque no sé enteramente la razón de ello, que puedo conocer otras cosas que yo, v. gr., la Naturaleza, ó propiedades de estas cosas, por ejemplo, la luz: luego lo conocido es siempre un sér ó una esencia de un sér, ya interior, ya exterior, para el sujeto; y pues que la esencia sólo puede ser conocida en quien es y de quien es, pienso que *el objeto uno, entero y absoluto del conocimiento es el sér*. La relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento puede ser unilateral, siendo el sujeto el cognoscen-

re y el objeto el conocido (yo conozco una planta y no soy conocido de ella), bilateral cuando el sujeto y el objeto son al par cognoscentes y conocidos (conozco á otro hombre y soy conocido de él), y aun en esta relación admitimos que el uno pueda conocer más y mejor que el otro (el hombre al niño más que el niño al hombre), y hasta que el conocimiento del uno sea errado, el otro verdadero; por último, esta relación puede ser absoluta cuando el sujeto contenga en sí el objeto de su conocimiento (por ejemplo: yo respecto de mi cuerpo, Dios respecto de todos los seres).

◀ Ya Aristóteles había dicho que la percepción es el acto común del percipiente y de lo percibido, y que así como el alma senciente ó percipiente es la forma ó el correlativo de todos los perceptibles, el alma pensante ó intelectiva es el correlativo ó la forma de todos los inteligibles, ὁ νοῦς εἶδός καὶ ἡ αἴσθησις εἶδός αἰσθητῶν. San Agustín decía que para el conocer, esta visión del alma, se requieren tres cosas: que tenga ojos, que mire y que vea. Los ojos sanos del alma son la mente, *oculi sani mens est*; la razón su mirada, *adspectus animæ ratio est (cogitatu)*, y la visión es aquel intelecto que se da en el alma que opera, tanto por virtud del sujeto inteligente como por la de la cosa entendida, como se ve en los ojos, que constan del mismo sentido y de lo sensible, y que no ven si se les quita cualquiera de los dos: *ipsa autem visio (cognitio) ille intellectus est qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quid intelligitur; ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat, atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri ni-*

hil potest. Y Santo Tomás que la claridad ó limpidez de la visión depende de tres cosas. Primero de la eficacia de la virtud visiva, porque los que tienen mejor vista ven más claramente. Segundo de la claridad de la luz á que es visto lo visible, así se ve más claramente á la luz del sol que á la de la luna. Tercero de la relación de lo visible ó de aquello en que algo es visto con el vidente, porque lo más remoto se ve con menos claridad. « *Claritas vel limpeditas visionis contingit ex tribus. Primo ex efficacia virtutis visivæ, quia qui sunt fortiores visus, magis limpide vident. Secundo ex claritate lucis, sub qua claritate visibile videtur, sicut clarius videtur aliud in lumine solis quam in lumine lunæ. Tertio in comparatione visibilis, vel ejus in quo aliquid videtur, ad videntem, quia quod á remotiore videtur minus clare videtur.* »

La certeza inquebrantable para mí de la percepción yo consiste en que en ella soy al mismo tiempo é igualmente el vidente, lo visto y la visión en que yo aparezco ante mí propiamente lo que soy y como soy; luego la primera ley de mi conocimiento es que conozca las cosas en su realidad de tales, como son, según su esencia, en unidad propia y entera de sus partes, propiedades y relaciones, esto es, que la ley del conocer es la ley del sér cuanto en el conocer cabe, que la realidad es la esencia y la ley del conocer como el conocer es la esencia y la ley del pensar. Ahora bien, ¿cuál es el sér de mi conocimiento? ¿Qué conozco yo?

Hemos visto que la relación del conocer es unión

esencial en que el cognoscente, como propio en sí, se une con el objeto mismo, que es lo que exigimos al pedir que nuestra ciencia sea verdadera, es decir, que convenga con la cosa y que yo la vea en mi conocimiento. En esta definición analítica, que sólo puede ser entendida del que observa atentamente su hecho propio, para nada hemos traído los conceptos todo y parte, ni su relación, la comprensión y continencia, mirando sólo al concepto de propiedad, el sujeto como tal propio y sustantivo, al objeto como tal sustantivo y propio, luego no puede decirse que no nos es posible conocer lo infinito ni á Dios, porque estos términos son incomprensibles, nos exceden: si tal argumento, contradicho por los mismos que lo emplean en el acto de emplearlo (conocer á Dios como incomprensible es ya conocerlo en algún modo), tuviera algún valor, resultaría que no podríamos conocer más que nuestras propiedades ó nuestros hechos, pues pensamos que los otros seres están fuera de nosotros y algunos nos comprenden ya en parte, como el Espíritu y la Naturaleza, ya de todo en todo, como la Humanidad, y que aun á mí propio me refiero en relación de identidad, no de continencia. Distinto de esto y más verdadero sería decir que yo no conozco á Dios ni á los otros seres sino de modo finito, porque en efecto, yo hallo siempre mi conocimiento de ellos limitado y carente. También es cierto que no sabemos aquí si nuestra idea de lo infinito tiene valor objetivo, pero queda visto que para que pueda establecerse la relación de conocer no influye para nada que el conocedor y lo conocido sean finitos ó infinitos, sino que sean de sí (sustantivos), por lo que no repugna ni que Dios se conozca á sí mismo, ni que nosotros, seres finitos, nos elevemos á su conocimiento.

Objeto del conocimiento.—Hemos hallado que yo

me conozco siendo, en la unidad de mis esencias totales y en mi contenido, como espíritu y cuerpo, pero quedando uno y el mismo en y sobre esta distinción y sobre todas las mudanzas interiores de mis estados, siendo la razón eterna (potencia) y actual (actividad) de ellas. Y encontrándome siempre determinado en el tiempo en razón de mi sér (individuo) estoy haciendo constantemente la distinción de mi sér común, y de mí como este propio individuo, notando que mi efectividad no agota ni llena, en ningún tiempo dado, mi posibilidad eterna, de donde nace en mí la concepción racional de otros seres *mis iguales*, que realicen en el tiempo determinadamente su esencia cada uno como el único en sí, como un *yo*, y apareciéndome continuamente imágenes sensibles análogas á la que tengo de mi propio cuerpo, y observando en ellas acciones y movimientos iguales á los que yo me sé producir en el mío, infiero la existencia de otros espíritus individuales en comunicación conmigo, de un *mundo espiritual*. Cierto es que yo no sé todavía qué realidad tenga este pensamiento; pero no por eso es menos cierto que así lo pienso, y que por tan verdadero lo tenemos que es precisa seria reflexión para ponerlo siquiera en duda. Si me pregunto cuál es el número de estos espíritus individuales que concibo, hallo que ni la experiencia

interior ni la exterior pueden contestarme: la primera no nos ofrece más que mi propio espíritu; la segunda en cada vez un número limitado sobre el que concebimos más y más, pues que el concepto de espíritu racional en sí y en cada una de sus facultades muestra de todos lados comprensión infinita. Así, pues, si la concepción del espíritu ha de efectuarse individualmente, tal como nos aparece en su posibilidad, debe de haber infinitos espíritus finitos. Y de que tenemos sobre toda experiencia el conocimiento de un espíritu y esencia común espiritual lo revelan las frases *la razón lo dicta, escucha á la razón, sométete á la razón, lo que sea razón, etc.*, que empleamos suponiendo que con nosotros todos los espíritus finitos, nuestros semejantes, reconocen la racionalidad como la esencia común de que todos participan y la ley común á que se someten, en cuya virtud todos nos llamamos racionales. Conocemos, pues, un objeto más alto que el espíritu individual en su limitación y oposición relativas, conocemos una razón real sustantiva, la unidad del mundo espiritual, que contiene y regula á todos los espíritus racionales, no sólo á los que aparecen y han aparecido, sino á todos los que puedan aparecer en adelante. Por eso razonamos con todo hombre, pues nos basta saber que lo es para que creamos que obrará conforme á

razón y ante ella depondrá sus preocupaciones más queridas y cederán sus afectos más arraigados, y si no ceden sabrá por lo menos que deben ceder, no habiendo quien se atreva á defender lo irracional como irracional.

La idea de una esencia común espiritual, de un espíritu absoluto sobre los espíritus individuales, es una opinión muy generalizada entre los sabios más eminentes que se han ocupado en nuestro tiempo de las ciencias sociales y psicológicas. Para Schelling «el genio que ha creado el lenguaje, y no es el genio de los individuos que componen un pueblo, lo ha concebido como un todo, como la Naturaleza creadora cuando forma el cerebro piensa ya en los nervios que deben atravesarlo.» Para Heyse «el lenguaje es el producto natural del espíritu humano,» obra «no del espíritu particular y subjetivo y del entendimiento reflexivo ó de la libre actividad del individuo como individuo,» sino «del espíritu universal y objetivo de la razón humana en su fondo esencial.» Para G. Humboldt el lenguaje, ese *instinto intelectual de la razón*, no hubiera podido ser inventado si la inteligencia humana no tuviera antes su tipo. «La inteligencia de las palabras escuchadas no podría ser la obra de una espontaneidad interior, y el comercio por la palabra sería muy otra cosa que una excitación recíproca de la facultad de hablar, si sobre la diversidad de individuos no se encontrara la unidad de la naturaleza humana, que ha sido fraccionada pero no suprimida en el fondo, por la distinción de los individuos,» concluyendo de la naturaleza del lenguaje á «que la separación de los individuos no es más que la manifestación fenomenal de los seres espirituales en su existencia relativa» y que el pensamiento conscien-

te y el lenguaje en el hombre tienen su origen en el espíritu universal, y H. Steinthal resume su crítica de las diversas opiniones acerca del origen del lenguaje en estas palabras: «El lenguaje no es en el hombre ni un producto innato ni un dón de Dios; el hombre lo crea. Su autor no es sólo el organismo del hombre, sino su espíritu; pero tampoco su espíritu reflexivo. ¿Qué espíritu es éste, á qué facultad especial del espíritu humano es á la que debemos referirnos?» «Todas las grandes creaciones del poder nacional, la religión hereditaria, las costumbres, el Derecho, el Estado, no son para nosotros, dice Freitag, las obras individuales de algunos hombres, son los productos orgánicos de una vida superior, que no se manifiesta en cada época sino por el individuo, pero que en cada siglo concentra las disposiciones intelectuales de los individuos. Se puede, pues, sin caer en el misticismo hablar del alma de un pueblo.» Los fines del individuo, escribe Hartmann, son siempre egoístas, cada cual no piensa más que en su interés, y si de esto resulta el bien común el mérito no es ciertamente del individuo. Las excepciones á esta regla son tan raras que pueden ser despreciadas cuando se trata del conjunto. Ciertamente es un espectáculo maravilloso ver al espíritu que quiere el mal hacer justamente el bien, que el efecto de los egoísmos particulares es una cosa enteramente diversa de lo que cada cual había previsto, y que en último análisis Lazarus afirma la existencia de un espíritu nacional, *Volkgeist*, que «no es una sustancia, sino un sujeto,» una «mónada que penetra y enlaza á los individuos,» «un espíritu objetivo,» dando lugar á los trabajos que se propuso desarrollar la *Zeitchrift für Volkerpsychologie*. Esta manifestación de un espíritu general, que se muestra en la creación artística, en los grandes genios, que son, por decirlo así, una civilización personificada, en los grandes movimientos nacionales (así hemos visto á nuestro

pueblo salvar nuestro teatro apesar de su propio padre y á nuestra patria apesar de su propio rey), y en el misticismo, que consiste en «morir para el egoísmo, aniquilar completamente su personalidad y perderse en el seno del Sér divino,» siendo de admirar en todos estos casos la grandeza de la obra y la inconsciencia subjetiva del fin, aparece ya presentida en la célebre cuestión acerca de la personalidad ó impersonalidad de la razón. Ya hemos visto que para Malebranche «la razón es la sabiduría, el Verbo mismo divino, que *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, que es universal, absoluta é infalible, que no pertenece á nadie y pertenece á todos, que es la misma en los cielos que en el infierno.» También para Fenelón «la razón es como un gran océano de luz, nuestros espíritus como arroyuelos que de ella salen y á ella vuelven para perderse allí.» Opinión de que participan el P. Graty, que de ella dice: «Es preciso saber cuán general es este análisis de la razón, esta obra maestra de Fenelón, que ve en este hecho complejo dos elementos, uno que es Dios y el otro que somos nosotros;» y por Pezzani, que escribe: «La razón no es la inteligencia individual, seguramente sólo interviene en ella para guiarla y enderezarla; es toda de todos y no pertenece á ninguno en particular. Es la causa y la sustancia de los axiomas, de todas las verdades universales, ya sean intelectuales, morales ó estéticas.» Platón da á estos productos el nombre de ideas, Aristóteles el de categorías, Kant el de formas del entendimiento. «Estas ideas, estas categorías, estas formas, ¿han variado alguna vez? Nó, es sobre su admisión común sobre lo que están fundadas las sociedades, por lo que son posibles los razonamientos entre los individuos, por lo que los contratos vienen á ligar las voluntades. ¿No es esto lo que constituye toda la certeza humana?» Cousin había afirmado también que la razón es autónoma y absoluta, que no pertenece exclu-

sivamente á ningún individuo y que obliga á todos; que es, pues, *impersonal*. Pero no ha faltado quien pregunte: ¿Dónde está esta razón impersonal y universal? ¿Es la de Mr. Cousín, es la vuestra? Y la han negado ya á nombre de la experiencia, ya en nombre de la revelación. Como si hubiera experiencia posible, como demostró Kant, sin la aplicación de los principios racionales; como si se pudiera hablar de revelación á espíritus que no tuvieran ya el conocimiento de Dios. La razón no es el razonamiento, como pensaban los escolásticos, que no es más que una operación del entendimiento; es más bien el entendimiento activo, siempre que se le considere no como una forma sin fondo; es el *mens* de los místicos, siempre que no se le prive del carácter personal; es la unidad de todas las fuerzas intelectuales, la unidad entera del espíritu: en cuanto mira, tiende y se une á su fundamento divino es la revelación natural continua y permanente de Dios en nosotros; de Dios, que, como decía nuestro Séneca, *propre est à te, tecum est, intus est*. Pero la razón no puede ser considerada como separable del hombre, según concebía Aristóteles al Entendimiento activo, ni como aquel Entendimiento separado de Averroes que los individuos humanos poseían un momento, pero que no era patrimonio sino de la Humanidad, ni como los que con sentido muy semejante proclaman hoy abajo todos los ídolos, fuera todas las locuras, desvanézcense todos los fantasmas, desmonarquicemos el Universo, no hay más Dios que la Humanidad, la Humanidad es también un ídolo, no hay humanidad sino hombres, el hombre es también un ídolo, no hay hombres sino células, la célula es otro ídolo, no hay células sino átomos, descansenos en el átomo, en el átomo que es la nada; neguemos la razón, porque la verdad de un tiempo es el error de otro; tened por verdad esto que digo, pero apresuraos, porque en cuanto acabe de decirlo ya empieza á

ser mentira. Nó, la razón es en cada espíritu el órgano de la verdad eterna, el rayo de la Divinidad, la voz de sus inmutables, santas leyes; pero no rayo ni voz que viene como de fuera al hombre, sino como raíz y carácter íntimo de nuestra naturaleza, como nuestra propiedad constitutiva, inagotable, aunque individualizable, como toda propiedad; que poseemos tanto como somos poseídos de ella, que nos obliga tanto como nos pertenece, que es á la par nuestro más alto derecho y nuestro más santo deber. De este profundísimo y misterioso modo se comunica la razón divina á nosotros y es al par en nuestra conciencia personal é impersonal, individual y universal.

Al par que como mi propio, mi inmediato yo, el absoluto de mí, mi espíritu, me reconozco como todo lo otro de mí, mi cuerpo, que me represento, como un todo orgánico unido en continua y constante solidaridad con otros del mismo género, sus iguales ó sus análogos, que de todo en todo forman un todo absoluto, la Naturaleza, y pienso que ésta no acaba, como ya antes hemos visto, donde llega mi experiencia de ella, sino que, abrazando á todos sus seres en una esencia y ley común, se extiende infinitamente en lo máximo y en lo mínimo, sin límite alguno natural en ella, no pudiendo ser naturalmente limitada más que por ella misma, *no habiendo más Naturaleza que la Naturaleza* Pero antes y sobre ser espíritu y cuerpo me he reconocido como yo, como hombre, y pienso que como tal co-

munico con otros hombres, que hasta donde yo alcanzo los veo hacer vida común para fines comunes en *sociedad humana*. Una procesión espiritual cuyo principio y término se me escapan, se liga con una generación corporal, formando hasta el último individuo una unión compuesta y continua (histórica), una humanidad infinita é interiormente enlazada, donde el espíritu y la Naturaleza se intiman y compenetran, recibiendo el espíritu lo determinado de la Naturaleza mediante los sentidos, mostrando en ella sus libres concepciones mediante sus órganos de acción, y reuniéndose con ella en el mundo intermedio del arte. Pensamos, pues, un mundo distinto del espíritu y de la Naturaleza (un reino hominal), una única infinita *Humanidad*, como la unión más íntima y más llena del espíritu con la Naturaleza, cuya unidad esencial no se fraccionaría aunque en distintos asientos naturales (astros) hubiera comenzado en padres diferentes.

La facilidad con que sin una profunda reflexión solemos tomar por el concepto racional la imagen fantástica con que vanamente procuramos representárnoslo ha hecho que autores eminentes se hayan propuesto la cuestión de la figura total de la Naturaleza, y hasta algunos hayan estimado, ya por razones metafísicas, como ya lo hemos visto en Platón y Aristóteles, otros por razones matemáticas, que aquella figura no podía ser más que la esférica. ¿Pero en dónde terminaría esta figura si no hubiera nada natural más allá? Y si lo hu-

biera la Naturaleza no terminaría en ella. La figura, relación con que los todos particulares (los cuerpos máximos y mínimos) terminan por su límite en el todo natural, no es aplicable á éste, que no dejando natural fuera de sí no puede terminar *naturalmente* en ninguna parte. La Naturaleza no puede ser concebida sino como lo que teniendo, según la frase feliz de Pascal, su centro en todas partes, no tiene su circunferencia en ninguna. Lo mismo acontece respecto á su divisibilidad interior, no siendo aplicable aquí el argumento de Santo Tomás, que admitiendo la divisibilidad infinita del cuerpo matemático no admite la del cuerpo físico, porque «*sed corpus naturale, quod consideratur sub forma, non potest in infinitum dividi, quia quando jam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud,*» porque este otro ha de ser también cuerpo natural, á no ser que se piense que puede llegarse en la Naturaleza á un punto en que como tal se niegue, trocándose en lo contrario á ella, en el Espíritu (*está espiritado*, como dice el vulgo), según *educa* Hegel de la contradicción necesaria que lleva ingénita el sér abstracto, mostrando así la imposibilidad para el entendimiento discursivo, cuando se le separa de la vista racional, de fijar ni de permanecer en ningún concepto. Tampoco el entendimiento puede alcanzar la vista de una *real humanidad*, que para él no se presenta sino como el concepto *vacío de unidad* de un *conjunto de hombres*, en el que lógicamente no puede detenerse, pues con igual razón debería considerar á cada hombre como un *conjunto de células* y á cada célula como un conjunto de átomos, es decir, como un conjunto de *nadas* materiales, que á su vez no pueden concebirse sino como unidades de fuerza, ó más bien como la unidad indistinta de la fuerza, no habiendo razón ni *en que* el átomo se diferencie del átomo, pasando así de la unidad de la nada á la diversidad de

nadas, de negación en negación, como pensamiento que nada de real tiene presente y considera. La ciencia propia de la Humanidad, cualquiera que sea la hipótesis que se acepte sobre su origen histórico, y con esto no decimos que sean todas igualmente aceptables, ya la del hombre androgino, ya del animal más ó menos lentamente evolucionado por la influencia externa del medio, ya se la suponga producto de generaciones heterogéneas ó monstruosas, queda siempre la misma, como que ella es el dato indudable que por estas hipótesis se trata de explicar. Un hombre no es un animal más perfecto, siendo la característica del animal la predominancia de una cualidad parcial, y la del hombre la de la unidad armónica de todas; siendo tan imposible llegar á la esencia humana á fuerza de aumentar ni aun de combinar las propiedades animales como al círculo aumentando lados al polígono ó al infinito añadiendo número tras número. Ya enseñaba Carus que la diferencia del cuerpo del hombre al del animal no consistía en la perfección de tal ó cual órgano, de tales ó cuales aparatos, sino en la armonía de todos, en la no predominancia de ninguno, por lo que para él el animal no es sino la caricatura del hombre, y del mismo modo, por mucho que agucemos y cuanto más agucemos el entendimiento del animal, tanto más distará de la razón. Así como los naturalistas comienzan á reconocer en la base de la escala de lo animado un reino de los *protistas*, donde se manifiestan todavía indiferenciadas las propiedades que han de distinguir después á vegetales y animales, así como estos dos órdenes muestran aquella unidad en la infinita riqueza de su oposición interna, pudiéndose clasificar como el reino de la oposición y de la guerra, debe haber otro en que esas oposiciones se armonicen bajo una unidad superior, el reino de la razón y de la paz, el reino hominal.

Nada me ofrece la experiencia que no pueda clasificar en uno de estos términos, Espíritu, Naturaleza, Humanidad; pero pienso á cada uno de los tres como en parte limitados y finitos, pues si la Naturaleza es todo lo que es natural, la única é infinita Naturaleza, el Espíritu, todo lo espiritual, no hay más espíritu que el espíritu, y la Humanidad nada deja fuera de sí de lo humano, siendo, por lo tanto, todos tres infinitos en su género, el Espíritu no es la Naturaleza, ni ésta el Espíritu ni la Humanidad; luego los tres son limitados, ninguno de ellos es todo lo que es: suponen, pues, sobre sí un sér en que lo sean, un fundamento. Mas si este fundamento fuera limitado á su vez exigiría otro, razonamiento que repetiríamos indefinidamente si no naciera en nosotros la vista racional de un fundamento Infinito Absoluto sobre el cual (no dejando nada fuera de sí) no cabe nuevo por qué. Este concepto absoluto del Sér por todos conceptos de ser del sér de toda realidad, que contiene y funda todo lo particular, inclusa esta misma relación de fundar, es el que expresamos con estas palabras: *El Sér, Dios.*

Dios, como el fundamento supremo, no puede dejar nada fuera de sí, pues que entonces esto exterior máximo ó mínimo sería algo que él no fuera, lo limitaría y tendríamos que pensar nuevo fundamento. Por lo

mismo no podemos concebir bajo ninguna relación los seres fundados fuera de Dios como su fundante, ni aun esta relación misma de fundar, pudiendo tener la vista absoluta del Sér sin pensar todavía en la relación de fundamento, pero no ésta sin aquélla. La vista del sér abraza como una determinación suya esta relación de fundar y éste presupone y descansa en el sér que funda.

Pero ¿no puede suceder que este fundamento absoluto sea pensado, pero que no exista? ¿No me represento yo también un monte de oro, y sin embargo tal monte de oro no existe fuera de mi fantasía?

Toda la dificultad de esta cuestión recae sobre el concepto de existencia y su aplicación al Sér, concepto que deberá ser aclarado al contestar á la pregunta ¿cómo conozco yo lo que conozco?, pues que una de las propiedades que en mí he reconocido es esta propiedad de existir.

Cómo conozco yo lo que conozco. -- Á la pregunta ¿qué conozco yo? me he contestado: yo me conozco á mí y pienso que conozco otras cosas que yo, en la manera dicha; veamos ahora bajo qué cualidad se verifica ese conocimiento, empezando por el que me es inmediato. Yo me he conocido como *sér* en el juicio yo soy, el más inmediato de mis juicios analíticos bajo la percepción yo. He distinguido en mí, el *sér* (el que es) de la *esencia* (lo que

es el ser), y en la esencia el cual ó el que, *la cualidad* del cómo, *la posición* ó *la forma*. Contestando á la pregunta ¿qué soy? ó ¿cuál soy? he hallado que soy de una esencia, uno. Esta *unidad* esencial se distingue interiormente en dos cualidades coordinadas y relativamente opuestas: Yo soy de mí lo que soy, *seidad*, y yo soy todo lo que soy íntegramente, un entero, *omneidad*. La seidad y la omneidad se refieren enteramente la una á la otra, se juntan y compenetrán en la unidad del yo, cuya relación es lo que hemos llamado *unión* ó armonía de la esencia. Mas yo como uno quedo aún sobre toda distinción y unión esencial en mí, yo soy en mí uno y el primero, el superior. Yo soy mi *primera unidad*, y como primero y superior me refiero otra vez á mi propiedad y soy el primero de mí, mi *primera seidad*; mi primer todo, mi *primera omneidad*; y soy primeramente mi mismo todo y enteramente propio, mi *primera unión*.

◀ La unidad no contiene en sus relaciones totales más que las propiedades que hemos señalado, que se refieren entre sí en infinita relación, porque si algo de ella quedara que no se diera en distinción en su contenido sería en esto una unidad baldía é inadecuada; pero la unidad no se da en la distinción, sino la distinción en la uuidad: queda, pues, ésta *ante* y *sobre* aquélla (si no sería uno de los términos de la distinción). Yo soy, pues, como uno el primero esencialmente en mí, mi primera unidad ó mi *prioridad* (de

prior et prius, el primero, el superior). Refiriéndose la unidad como prioridad á toda la distinción de la esencia, como unidad que queda tal y no se fracciona por ella, se refiere también esencialmente á cada uno de los términos de la distinción, *primi-seidad*, etc. Conviene advertir, por último, que el organismo de las esencias, como esencial que es, se repite constantemente en cada una, dando lugar á percepciones inagotables, que constituyen el sistema real de las categorías. Así la seidad es unidad de seidad, seidad de seidad, integridad de seidad, etc., y así en las demás.

¿Cómo soy yo? Yo soy como soy, yo me pongo, yo soy positivo, yo soy mi *posición* ó mi *forma*, y como tal yo soy de una posición, yo soy uniformemente de *una forma*, uno numéricamente, *único*. Yo, poniéndome como uno, me *rijo*, me apropio toda mi esencia, propiedad que expresamos con la palabra *rección* y más concretamente *hábito*, yo hago hábito, esto es, yo hago mis actos de uno en otro según yo mismo, y también yo *acostumbro*, porque toda costumbre implica la relación constante de mis actos á mí según yo mismo. Yo, poniéndome como único yo, me *contengo* en mí, me encierro todo en mí, y yo me refiero, yo me apropio mi contención y contengo mis relaciones, yo soy la *composición* ó la armonía de mis oposiciones dentro de mi posición una y entera, y en esta posición una, entera y absoluta, antes de toda distinción, me pongo sobre mi rección y mi contención, como primi-

tivo, en relación de *primitividad* ó *primiformidad*, refiriéndome así de nuevo á mi rección como mi *primitiva rección*, á mi contención como mi *primitiva contención* y á mi *composición* como mi *primitiva composición*. Hemos visto también que la esencia y la forma se corresponden como el *que* y el *como*, que *yo soy lo que soy como soy*, que existo y que en la *unidad* de mi existencia distingo mi *existencia* como propia substantiva, *substancia*, y como existencia entera, *modalidad*, no teniendo la modalidad propiedad separada de la substancia, ni siendo la substancia sino según la existencia entera, como lo vemos en la percepción racional yo soy substantivamente ó substancialmente del modo que soy, *armonía de la existencia*, sobre la que la unidad de la existencia quede todavía propia y entera, *originalidad* de la existencia, sobre ellas, *soberana*, refiriéndose desde esta su unidad á cada uno de los términos de su distinción en la manera antes dicha.

◀ Esta originalidad de la existencia hace que yo no me considere como un yo neutro, *un cualquiera*, fórmula despreciativa con que el sano sentido común muestra el valor imborrable de la originalidad de la existencia, con lo que se arranca desde luego toda raíz de panteísmo, y por la que pensamos también que ninguna copia equivale al original. Pero la originalidad no es la unidad separada, sino refiriéndose de todo en todo á su contenido. Así se moteja de *original* ó de *extravagante* (el que vaga fuera ó se sale de sí), olvi-

dando hasta donde es posible las relaciones racionales de su existir y creándose una existencia como arbitraria y de capricho. Por esta originalidad, que por su cualidad de finita puede extraviarse al hacerse efectiva en la vida, no se puede, sin embargo, llegar nunca hasta negar en absoluto la propia substantividad, hasta *hacerse el esclavo de la moda*, cayendo así en un completo determinismo ó heterconomia, porque á esto, como dicen aún algunos de los modernos positivistas, se opone el propio carácter, ni á apartarse enteramente de toda relación, aun el genio más sublime es siempre el hijo de su siglo. Yo en la unidad de mi existencia soy y me pongo antes, en y sobre toda particular existencia mía, soy el *fundamento* eterno de todo mi *mudar* y el *efectivo* de cada una de mis mudanzas y de este continuo determinar de lo eterno en temporal y de hecho á hecho. Yo, pues, bajo la unidad de mi existencia existo permanente, eternamente, soy mi *existencia eterna*; actual, temporalmente, soy mi *existencia temporal* y de continuo estoy haciendo pasar alguna parte de mi posibilidad á efectividad, siendo en mi unidad igualmente la una y la otra, y siendo y poniéndome como tal originaria y supremamente sobre ambas para deliberar y hacer efectivo, como persona moral y libre que soy, lo que de esta mi posibilidad debo hacer efectivo en un momento dado, *yo existo*, pues también *continuamente yo vivo*. Yo he reconocido además que mis estados son yo mismo en relaciones omnilateralmente determinadas; luego son iguales á mí, salvo su límite, y como la igualdad en la diferencia es la *semejanza*, yo soy interiormente semejante. Mas en cuanto, como limitado que me pienso, me pienso también fundado, reconozco otros fundados conmigo, mis semejantes; yo soy exteriormente semejante, y en cuanto de todo en todo me reconozco causado en el fundamento absoluto, en el Sér, en Dios, yo soy

en mi límite una semejanza divina. Contradicen estas vistas de conciencia la doctrina escolástica, que siguiendo la tradición aristotélica define la existencia, con el cardenal Zigliara, *actus quo res ponitur extra statum possibilitatis*; así para ellos lo potencial, lo esencial es precisamente lo no existente. «*La existencia—dice Balme—es el acto que da el ser á la esencia, ó aquello por lo que la esencia existe;*» lo que parece coincidir con la educción hegeliana, que hace á la esencia posterior á la existencia, como se desprende de estas palabras del filósofo ausonense: «En cuanto concebimos el objeto como realizado concebimos la existencia, y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta ó aquella determinación, que le constituye en tal ó cual especie, concebimos la esencia.» Palabras que, tomadas á la letra, nos harían concluir á la negación de la esencia divina, pues que no podemos conceder que Dios *existe con esta ó aquella determinación, que le constituye en tal ó cual especie*. Así para los escolásticos, si lógicamente razonaran, la potencia no sería sino por el acto, la causa por el efecto. Más profundo, pero no más conforme á la realidad es el pensamiento de Aristóteles. Dios, como acto puro, pone la posibilidad, la materia, como su coelemento; lo indefinido, lo impensable, lo no-seyente, la materia, no es, pues, más que el necesario *no ser* del *ser*, que sólo *es* porque el *ser* lo saca de su nada al pensarlo como su opuesto. Pero esta pura posición del Entendimiento ¿qué realidad tiene? Ó es un puro pensado con que el sujeto se opone á sí mismo como objeto para poderse conocer, pero sabiéndose idéntico en ambos términos, y por consiguiente no tiene más existencia que la que él le da, que es la propia suya, ó es su límite, porque el *ser*, pura inteligencia, no puede pensarse sino en oposición á su no ser, y entonces es como la sombra necesaria para que brillen la luz y las existencias fuera del acto puro,

como la luz reflejada en las sombras, como las figuras de los objetos que se retratan en el agua sucia, panteísmo ó dualismo en que se puede elegir á voluntad.

Las propiedades totales que hemos reconocido en el yo las aplicamos á toda cosa máxima ó mínima aun sin saber experimentalmente que sea determinadamente esto ó aquello. Trátese del mundo ó de un grano de arena, decimos que es lo que es, que es de una esencia (de mundo ó de grano), que el grano es el mismo grano, que es un grano entero, enteramente el mismo y propiamente todo, sin cuyos supuestos nada podríamos conocer del objeto en particular. ¿Qué podríamos saber de un objeto del que no empezáramos por afirmar que era? Pero por grande y comprensivo que sea el sér determinado que consideremos, y aun cuando fuera la reunión de todos los seres finitos, siempre pensamos sér y esencia más allá, y siempre queda pendiente para nosotros la pregunta ¿sobre qué descansa mi conocimiento de estos conceptos racionales? La necesidad misma de la indagación me lleva á aplicarlos al Sér Infinito Absoluto, donde hallo las mismas esencias que he encontrado en el yo, porque yo le concibo necesariamente como Sér, como Esencia, como Unidad esencial, y en cuanto uno de sí y por sí como Absoluto (lo que absuelve y resuelve en sí toda relación), y como Infinito (lo sin lí-

mites, lo todo), y como la unión en unidad de estas propiedades, como el *Sér uno absolutamente infinito é infinitamente absoluto*. Conocemos también al Sér Infinito Absoluto como poniendo su esencia en absoluta positividad, como *único*, numéricamente hablando, el único y verdadero Dios, siendo el Rector, el Continente y la Unión infinita de sus propiedades. Y todo esto positivamente, como Sér Absoluto, sin negación ni contrariedad: el sér no es un sér, sino el Sér; ni una unidad, sino la Unidad. El sér, poniendo absoluta é infinitamente su esencia una, absoluta é infinita, existe, es la *Existencia*, que contiene en sí la existencia original, Suprema, la Eterna, la Temporal y la Continua, la Vida (*yo soy la existencia y la vida*). Ahora podemos contestar á la pregunta de Kant: ¿el Sér Absoluto é Infinito, el Fundamento primero, Dios, existe efectivamente? Porque si la existencia es la esencia informada y Dios es concebido como la esencia absoluta en la forma absoluta envuelve contradicción preguntar: ¿existe efectivamente Dios ó existe eternamente? Puesto que la idea primera de existencia sólo la tenemos y concebimos de Dios, el Sér realísimo, y no abstractamente fuera ó sobre Dios, y esta existencia contiene todos los modos de existir. Conociendo á Dios como la razón y la causa de todo sér y esencia determinados lo conozco como

el ejemplar de todos los seres que son y tienen en su límite todas las esencias del Sér, lo que justifica la aplicación que hacemos de ellas á toda cosa aun antes de conocer lo que es en particular, como lo hemos visto confirmado de conciencia propia en la percepción yo. La vista del Sér y de sus esencias es, pues, la ley de nuestro conocer y la ley de la realidad, y cualquiera que sea el objeto de nuestro conocimiento podemos continuarlo y determinarlo ordenadamente, según es dado y contenido en el Sér y en sus esencias, en razón.

La enumeración de estas razones primeras, de estas ideas madres es muy antigua en la historia de la Metafísica. En ella, y bajo el nombre de *Padârtha* (*pada*, palabra, *artha*, sentido), encontramos la primera en el Vaisesika de Kanada, comprensiva de seis categorías, sustancia, cualidad, acción, lo común, lo propio y la relación, casi idénticas á las de Aristóteles; no faltándole, para que sea completa la analogía, el que los comentadores hayan añadido una séptima á esta lista, la de la privación, *abhava*. Estas categorías más que un carácter lógico lo tienen metafísico, ó más bien físico, pues que son una clasificación de los objetos naturales. El segundo ensayo de un sistema de categorías es el de Pitágoras, que nos ha conservado Aristóteles, y que no difiere en mucho del de Alimenón de Crotona y que consta de diez: lo infinito y lo finito, lo impar y lo par, la unidad y la pluralidad, la derecha y la izquierda, el macho y la hembra, el reposo y el movimiento, la recta y la curva, la luz y las tinieblas, el bien y el mal, el cuadrado y el cuadrángulo (toda fi-

gura de lados desiguales). En ellas se ve la tendencia á buscar las razones fundamentales, la esencia de las cosas, en relaciones matemáticas tomadas en un amplio sentido, partiendo de la oposición entre lo Uno y el vacío, lo esencial y el límite, el ser y el no-ser, no muy diferente de la de la idea y la materia platónicas ó la de la forma y la materia de Aristóteles, que critica á los pitagóricos, no sin alguna injusticia, de mirar los contrarios como los principios de las cosas, primer ensayo de clasificación, que encuentra bastante grosero. Las categorías atribuidas á Arquitas, y que difieren poco de las de Aristóteles, son probablemente una invención alejandrina. Aristóteles ha sido el primero que ha empleado la palabra griega *κατηγορία* en el moderno sentido de atribución ó predicamento; antes significaba acusación, dándole con su gran autoridad carta de naturaleza en la Filosofía. Para él las categorías tienen un doble aspecto, lógico y metafísico. En el primero trata de ellas á la cabeza del Organon, y su pensamiento puede resumirse en estas palabras suyas: «Las palabras tomadas aisladamente no pueden significar más que una de estas diez cosas: substancia, cantidad, relación, cualidad, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión.» De éstas analiza minuciosamente las cuatro primeras, no haciendo lo mismo con las últimas por considerarlas bastante claras. Este tratado se concluye por una especie de apéndice que los comentadores han llamado *Hipoteorta* y donde se estudian los opuestos, los contrarios, la prioridad, la simultaneidad, el movimiento y la oposición, que es á lo que los escolásticos han denominado *pospredicamentos*. En metafísica las categorías no se refieren al sujeto y sus predicados, sino al sér y sus atributos, y como para Aristóteles el primer sér es la substancia, no siendo los accidentes sino por ella, y como el sér verdadero es el individuo, síguese de aquí que las diez categorías deben

encontrarse en todo sér, lo que ha hecho decir que las diez categorías son los elementos de una definición completa: la primera (la substancia) nombra al sér y las demás lo cualifican. Aristóteles ha variado á veces el número (reduciendo las diez á ocho) y el orden (poniendo después de la substancia la cualidad en vez de la cantidad) de estas categorías, que los estóicos redujeron á cuatro, substancia, cualidad, modo y relación, sin que hayan llegado á nosotros los motivos en que se fundaron. Plotino, que combate, en los tres primeros libros de la sexta *Enneada*, las unas y las otras, las sustituye con dos series, una que se refiere al mundo inteligible y comprende las de substancia, reposo, movimiento, identidad y diferencia, y otras cinco correspondientes al mundo sensible, que son la substancia, la relación, la cantidad, la cualidad y el movimiento, si bien él mismo reduce las cuatro últimas á la de relación. Durante la Edad Media reinaron, como es de suponer, sin rival las categorías aristotélicas, que la Europa cristiana recibió inmediatamente de la Edad Antigua, los predicamentos de Boecio, y para recordarlas los escolásticos idearon, no sabemos cuándo, el siguiente dístico: *Arbor Sex Servos refrigerat Ustos:—Ruri cras stabo, sed tunicatus ero*. No parecen concederle una autoridad tan infalible nuestros actuales neo-escolásticos. El cardenal González cree que para su objeto, «que es exponer las nociones y divisiones de las principales clases de seres ó realidades que suministran materia á las operaciones del entendimiento y á la formación de sus conceptos, que es lo que conviene que sepa el que estudia Lógica, importa poco que la clasificación de Aristóteles sea completamente exacta y propia ó nó,» ó, lo que es lo mismo, que para clasificar á un sér importa poco que la clasificación esté bien ó mal hecha. Y que se inclina á lo segundo no es demasiada suspicacia el inferirlo del juicio que le merecen el *quando*


y el *habitus*, que «más bien que seres reales pueden considerarse como denominaciones extrínsecas ó seres de razón.» Más claramente dice esto mismo otro autor escolástico del *situs* y el *habitus*, que á su entender «son denominaciones extrínsecas, por cuya razón no merecen ir entre las otras (categorías) ni ser reputadas por tales,» lo que el Sr. Ortí y Lara parece extender nada menos que á seis de las diez, pues que, según él, de éstas (acción, pasión, lugar, sitio y habito), «como cosas que son de poca entidad, apenas hace cuenta la lógica,» y menos debe hacerla la metafísica, porque en su Ontología no se ocupa de ellas. Pero si, como vemos, difieren en cuanto á los miembros, aceptan la base de la clasificación definiendo las categorías: *series generum et specierum sub uno supremo genere contentorum*. Son, pues, las categorías las determinaciones del ente en común ó indeterminado; pero aquí se muestra de nuevo el vicio fundamental del sistema aristotélico, porque ó estas razones de determinar no son más que posibilidades concebidas por nuestro entendimiento, formas vacías que aplicamos á la experiencia, en cuyo caso el sistema de categorías aristotélicas no diferiría del de Kant más que en carecer de base científica, conduciéndonos necesariamente como á éste á un escepticismo subjetivo, ó si son determinaciones reales ha de tener su última razón y primer fundamento en la forma pura, y son las esencias mismas divinas de que los seres finitos participan en la medida de su sér, pero que sólo en Dios tienen su pleno concepto y su entera realidad; no siendo, por consiguiente, las categorías *sólo aplicables á los seres finitos*, sino que tienen existencia plena en Dios, *que no está bajo ellas pero tampoco sin ellas*. Bacon ha combatido las categorías de Aristóteles por su carácter abstracto, censurándole por querer amoldar á sus clasificaciones la Naturaleza que no conocía. El sistema de categorías que se encuentra

en la Lógica de Port-Royal, que se ha querido hacer subir hasta Descartes y que se compone de estas siete, el espíritu, la medida, el reposo, el movimiento, la posición, la figura y la materia, no merece que nos detengamos en él, pues que entiende que las categorías son una cosa arbitraria, y que sin inquietarse por la autoridad de Aristóteles cada uno puede arreglar las suyas á su manera. Kant ha conservado la denominación aristotélica de categorías para designar con ella las formas puras del Entendimiento, á diferencia de las de la sensibilidad, y de las de la Razón, á las que, como Platón, llama ideas. Siendo el Entendimiento la facultad de reunir en géneros y especies las representaciones individuales que la sensibilidad nos suministra después de su primera elaboración del dato ó la materia, recibida del sentido, su concepción de las categorías no difiere en el fondo de la de Aristóteles, aventajándola en que para hacerla, parte de base cierta. Toda clasificación se hace mediante un juicio; luego si examinamos las razones de juzgar, su enumeración nos dará la lista de las formas puras del juicio ó las categorías. En la relación simple del sujeto al objeto ó de éste á aquél, que es lo que Kant denomina categorías *mecánicas*, el sujeto puede tomarse universalmente, lo que nos da la categoría de *unidad*, sólo en parte lo que da la de *particularidad*, ó es un individuo que, siendo como tal particular, se toma enteramente lo que nos da la de *totalidad*, síntesis de las dos anteriores antitéticas, y todas juntas expresan la relación de *cantidad*; la relación de posición del atributo con el sujeto nos da las categorías de *cualidad*, según que el atributo se dé con el sujeto, *afirmación*; fuera de él, *negación*; ó se afirme del sujeto todo otro atributo que aquel que se excluye, que al sujeto pueda atribuirse toda otra cosa que la que el atributo dice, *limitación*, síntesis también de la afirmación y la negación. Las categorías que Kant lla-

ma *dinámicas* proceden de la *relación* que liga el sujeto al atributo, que nos da los juicios categóricos con sus dos categorías de *substancia* y *accidente*; hipotéticos con las de *causalidad* y *dependencia* y disyuntivos con las de *simultaneidad* (*acción* y *reacción*), y de la *modalidad*, que nos da asimismo los juicios problemáticos con las categorías de *posibilidad* é *imposibilidad*, los asertóricos con las de *ser* y *no ser* (*existencia* ó *inexistencia*), y los apodícticos con las de *necesidad* y *contingencia*. Lo que hicieron los estóicos con las categorías aristotélicas eso mismo ha hecho Schopenhauer con las kantianas, reduciéndolas á tres, *tiempo*, *espacio* y *causalidad*, ó más bien á esta última, puesto que las dos primeras no son más que cuadros vacíos de la existencia fenomenal; lo que los llena y los reconcilia es la materia, y la materia desde el principio al fin no es más que causalidad. Conocer la causalidad es la única función del entendimiento, y recíprocamente «toda materia, toda realidad no es más que por el entendimiento, para el entendimiento y en el entendimiento.» La materia, la causalidad no es más que un efecto de las funciones cerebrales. «Lo que dan los sentidos solos á lo que dan las funciones del cerebro es como la masa de los nervios sensoriales á la masa cerebral.» La causalidad no es más que una forma de la inteligencia, una forma de la representación, una forma de la apariencia. En el mundo de los fenómenos sometidos á las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad todo parece nacer y morir, pero es una ilusión que tiene su raíz en la inteligencia, que no subsiste más que en ella y con ella desaparece. «Así mi personalidad fenómeno es tan pequeña parte de mi sér real, como mi sér real es una pequeña parte del mundo.... ¿Y qué puede importarme la pérdida de esta individualidad, cuando en mí llevo la posibilidad de individualidades sin número?» Formas también del en-

tendimiento para los positivistas que se ocupan de ellas, las categorías no pueden tener más que un valor subjetivo, pues, como dice Compté, las leyes mentales no exigen más que una unidad relativa humana por la notoria imposibilidad de hacer entrar jamás en uno los dos elementos de nuestras concepciones, el mundo y el hombre; pero aunque no enseñan directamente más que la subordinación de los hechos, deben conducir indirectamente á mostrarnos las de los seres, porque los fenómenos sólo son más generales en cuanto pertenecen á más numerosas existencias, por lo que los más simples de todos deben hallarse en seres que no ofrezcan otras. Este punto de vista ha sido desarrollado por Cournot. «Comprendemos—dice—de otro modo que nuestros antecesores la cuestión de las *categorías* ó de las ideas fundamentales. Los primeros ensayos de este género se han hecho cuando las ciencias no existían aún, y más tarde los metafísicos han continuado en proceder á su manera al inventario del espíritu humano, como si las ciencias no existieran ó estuvieran aún en su cuna. Y sin embargo, es evidente que el estudio de las ciencias y el de la organización social es el verdadero criterio experimental para juzgar si una idea tiene ó no tiene la importancia que le atribuye en sus reflexiones solitarias el autor de una tabla de categorías. ¿Qué habría que pensar de una idea supuesta fundamental y á la que las ciencias humanas en su desarrollo progresivo dieran de lado, ó que no hubiera dirigido nunca á los hombres hasta el punto de no dejar huellas en la historia de las sociedades humanas?» Según nuestro autor, la idea de *forma* es la que debería haberse puesto á la cabeza de todas las listas de categorías ó de rúbricas, bajo las que se pueden ordenar las ideas fundamentales de nuestro entendimiento, y basta una mediana atención para ver que se confunde con la idea de *orden* y en una y otra entra

la idea de *número* á la cabeza de las categorías formales. El progreso en el conocimiento no es más que el progreso de la percepción del orden y de la forma; los materiales brutos que no analizamos ó en los que no podemos penetrar son el límite de nuestro conocimiento. De aquí la preeminencia de las ciencias matemáticas y lógicas, especialmente de las primeras, de aplicación más general que la lógica científica (los elementos de Eúclides ofrecen un cuerpo de doctrina más vasto que la lógica aristotélica). No vamos á seguir ahora á nuestro autor en todo el desarrollo de su teoría en que se encuentran apreciaciones muy apreciables de que más adelante habremos de ocuparnos, limitándonos por el pronto á discutir su fundamento, y lo primero que ocurre es considerar si éste es esencialmente diferente del de las categorías aristotélicas que combate. Las del uno y las del otro son categorías de la forma, tan de la forma, que ambos ponen en el contenido ó la materia el límite de nuestro conocimiento, puras abstracciones del fenómeno, cuya razón ni aun *de hecho* se supone que no nos es dado conocer, moldes vacíos en que se recibe la apariencia, que cambian conforme ésta se va haciendo más complicada, y que no se distinguen de ella sino por su misma vacuidad. Mas una vez puestos á separar nuestro conocimiento de la realidad, ¿por qué detenernos en el *orden* y no llegar hasta el *ente*? Tan vano empeño como es el de concebir pensamiento sin objeto es el de suponer esencias fuera del sér; el ente, como el sér posible, ó contiene todas sus esencias en su plena posibilidad, y por consiguiente también como actuales, ó es la negación de la efectividad y no contiene ninguna; el fenómeno, ó es la aparición del hecho y en él se dan todas las esencias reales y formales en su límite, ó es apariencia sin que aparezca y entonces en él no se da nada porque no es ni apariencia siquiera.



Las categorías, como las vistas racionales (vistas en razón de su objeto) del sér y de sus esencias, que en su unidad infinita y absoluta nuestro pensamiento sólo en Dios encuentra, pero que por la relación de la semejanza interior entre la causa y el efecto se manifiestan en todos los seres particulares en la medida y límite de su sér, son el objeto constante y permanente, la ley de nuestro pensar, que para ser legítimo (verdadero) ha de pensar lo que es y cómo es; y, como tales leyes, son los principios á que ha de ajustarse nuestro pensamiento para conocer con verdad, los principios lógicos, que se contienen en este solo: *piensa el sér*. Puesto el pensamiento en relación unitaria con el sér, tiene que pensarlo necesariamente en lo que es y cómo es y en la relación en que ambos términos se compenetrán; de aquí los principios subordinados: *piensa lo que es (la esencia) del sér; piensa cómo es (la forma ó la posición) del sér, y piensa al sér real y positivo (la existencia) del sér*. Del primero derivan, siguiendo el orden de las esencias, los siguientes: *piensa al sér en su unidad, en su absolutividad é integridad y en la totalidad de sus propiedades; piensa al sér en su unidad primera; piénsalo como uno y el mismo (el idéntico consigo); piénsalo como el todo primero; piénsalo como el primero absolutamente todo y enteramente propio*. Del segundo derivan: *piensa el sér en su unidad*

positiva como el rector y el continente, el que rige su contenido y contiene sus relaciones. Del tercero: piensa el sér en la unidad de su existencia; piénsalo en la propiedad de su existencia (en su existencia sustantiva), en su existencia entera (en su modo de existir) y en la unión de ambos términos; piénsalo en la unidad primera de su existencia (en su existencia superior ó su supremidad) y en la relación de esta unidad primera con todas las categorías de la unidad de su existencia. Pensado el sér en su unidad se sigue pensarlo en su interior distinción y contenido; de aquí el principio lógico: piensa los seres y las esencias de estos seres contenidos en el Sér, que contiene estos dos: piensa los seres distintos en el Sér, en su unidad propia é íntegra y en su relativa oposición y contrariedad; piensa los seres distinguidos en bajo el Sér en su unión esencial en bajo la unidad del Sér, de los cuales derivan todos los que se refieren al entendimiento, el de unidad y pluralidad, absoluto y relativo, todo y parte, superioridad é inferioridad, unión de las unidades parciales orgánicamente bajo otras unidades superiores, hasta la primera; de los absolutos parciales (relativos) en lo absoluto de los todos parciales (partes) en el todo, etc. Pensado el Sér en su distinción interior se sigue pensarlo en la relación de su unidad infinita absoluta á sus determinaciones interiores: de aquí el principio de fundamento y

causa (razón propia y entera), que contiene en sí el de la permanencia y la mudanza, el de la continuidad ó la vida y el de la existencia superior ó suprema, y el de la igualdad y semejanza, bien y ley. Por último, en la relación entera del Sér á su contenido los de organismo, perfección y belleza.

Esta ligera indicación de los principios del conocimiento, cuya demostración y complemento es propia de la ciencia sintética, pero de que la ciencia analítica nos da la primera intuición racional, aunque acaso todavía incompleta, sirve, sin embargo, para precisar el verdadero alcance de los llamados principios absolutos de la lógica, á saber: el de *identidad*, el de *contradicción* y el de *razón suficiente*. No están de acuerdo los escolásticos en la manera de formular el primero. Unos lo enuncian *omne ens est sua propria natura* (Zigliara); otros, como Suárez, *omne ens est habens essentiam*; otros, por último, *todo sér es idéntico consigo*, conforme con la definición que da Santo Tomás de la identidad, *unum in substantia*. Estas fórmulas señalan realmente dos diferentes principios. Las dos primeras expresan el principio *el sér es su esencia*, ó como lo expresan los lógicos ingleses, *whatever is, is* (todo lo que es, es), pues aunque la fórmula de Zigliara por su enunciado expresa el principio de propiedad, *lo que es, es lo propio que es*, él mismo, al explicarlo de este modo: «*Dicendo ens, ponitur subiectum quod sua extensione omnia complectitur: dicendo est sua propria natura, designatur essentiae unitas, indivisibilitas, distinctio quæ unicuique ente invariabiliter convenit*, nos impele á aceptar esta interpretación, más cercana á la verdad, á la que nos sentíamos muy inclinados. La segunda fórmula, que es la que expresa con exactitud el principio de identidad, nos

muestra claramente por su enunciado *unitas in substantia*, lo uno en lo que de sí existe, ó mejor aún, *la propiedad de la existencia en su unidad*, que no es el principio primero, sino muy secundario, pues supone el principio de propiedad de la existencia, sobre él el de su unidad, deja al lado el de la toteidad de la existencia y deja antes de sí todos los que se refieren á las esencias reales y formales. Lo mismo sucede con el principio de contradicción que ya antes hemos latamente examinado. Tomado en su entera generalidad, *idem nequit simul esse et non esse*, no es más que la fórmula negativa del principio que acaba de ser objeto de nuestro estudio, porque tanto vale decir que una cosa no es lo que no es, como que es la que es. Suponer que una cosa puede ser ó no ser es un supuesto imposible. La fórmula de contradicción tomada en absoluto sólo existe en el pensamiento como una pura abstracción subjetiva. Oponemos el no-ser al ser como se oponen dos conceptos, sin reparar que aquél es un concepto sin objeto, un concepto vacío. Con razón dice, pues, el Dr. Sanz del Río: «Si este principio, una cosa no puede ser ni dejar de ser al mismo tiempo, tiene algún sentido útil, significa que un sér no puede encerrar en sí cualidades contrarias, ó que puesta en él una cualidad se niega su contraria sin que haya entre ellas término medio.» Ni puede objetarse á esto con el Sr. Donadío: «¿Quién dirá si el saber que existimos ó nó tiene utilidad alguna?» ¿Quién dirá, contestamos nosotros, que para saber que existo ó nó necesito apelar al principio de contradicción? Cuando nos preguntamos si existo ó no existo ¿qué es lo que preguntamos? ¿Si soy ó no soy? Pues la pregunta es absurda, porque se establece oposición siquiera posible entre dos términos de uno de los cuales confesamos que no es. ¿Si soy un sér sólo posible ó efectivo? Pues la pregunta tomada en su generalidad es tan absurda como la anterior, por-

que lo verdaderamente posible es lo que ha sido, es ó será efectivo en algún tiempo; y si se supone que esto último es lo que se pregunta, á saber, si tal cosa tiene tal determinada existencia, el principio de contradicción no significa sino que teniendo tal determinada existencia no puedo tener la contraria, que es precisamente lo que dice el Sr. Sanz del Río. Ni va más acertado en la crítica, á su parecer triunfante, que hace de estas proposiciones de dicho señor: «Por el principio de contradicción y de *exclusi tertii* se eliminan de la realidad y de la ciencia la mitad negada contraria á la mitad afirmada,» y la ciencia queda de este modo manca y estacionaria; y «el principio de contradicción va contra la más simple evidencia, y hasta la lógica que lo proclama, regulador supremo del discurso, lo anula y contradice en sí misma á cada paso,» diciendo: «La *mitad negada* no se elimina de la realidad sino de un mismo concepto ó idea y de un mismo sujeto, lo cual es muy diferente. Así me es imposible refundir la redondez y la cuadratura en un mismo concepto; pero tengo estas dos ideas diferentes. Tampoco pueden coexistir en un mismo sujeto, por ejemplo, las propiedades del alma humana y las de la materia, valiéndonos para ello del principio de contradicción. Pero apesar de que se demuestra que las propiedades del alma y las de los cuerpos no pueden existir juntamente en un mismo sujeto, ¿se eliminan unas y otras de la realidad y de la ciencia? De ninguna manera.» ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Que el sér como sér no tiene contrario, ni aun cada sér particular en cuanto en su unidad se considera, y sin relación con los otros tampoco los tiene? Pues es lo mismo que afirmar que el principio de contradicción no es el primer principio de la realidad y de la ciencia, que es precisamente lo que se combate en el Sr. Sanz del Río. ¿Que cada sér en su particular no contiene interiormente contrarios y el Sér no contiene

en sí todos los contrarios bajo su unidad? Pues esto es lo que dice el Sr. Sanz del Río que va contra la evidencia, y lo que haría negar la mitad de la realidad por afirmar la otra mitad; veámoslo en los mismos ejemplos elegidos por su contradictor: el hombre es espíritu; en un mismo sujeto no pueden darse juntamente las propiedades espirituales y corporales, luego no es cuerpo; el espíritu es inteligente, la sensibilidad es una propiedad contraria á la inteligencia, luego no es sensible; la cuadratura y el círculo no se pueden dar juntamente, luego si el círculo es figura el cuadrado no lo es. Todo esto consiste en no haber hallado la fórmula racional del principio de contrariedad, contentándose con la abstracta y exclusiva del entendimiento. La fórmula racional es ésta: el Sér y todo sér es interiormente todos sus contrarios, y cada contrario, en tanto que es un contrario, no es determinadamente el otro contrario; así el hombre, por ser hombre, es interiormente espíritu y cuerpo, y su espíritu, en tanto que espíritu, no es su cuerpo y viceversa; el círculo y el cuadrado son lo mismo en cuanto superficies limitadas, pero el círculo en cuanto superficie limitada por una curva cerrada de curvatura igual no es el cuadrado, superficie limitada por cuatro rectas que se cortan perpendicularmente. El mismo Aristóteles, mal entendido por los modernos escolásticos, lo reconoce, aunque imperfectamente, al hacer del principio de contradicción el primer principio, sí, pero sólo aplicable al ente contingente, pues que en la materia, como pura posibilidad, se dan juntamente todos los contrarios, y en la forma pura se dan actualmente, no pudiendo existir el uno sin el otro. Con el principio de contradicción se liga el de *exclusi tertii*, que se formula de este modo: *necesse est ut ens omne sit aut non sit*, ó como lo enuncian los lógicos ingleses: todo debe ser ó no ser (*everything must either be or not be*); pero co-

mo observa con razón el Sr. Arnau, así como el principio de contradicción no es más que la fórmula negativa del de identidad, éste no es más que el regreso al primero bajo la idea de necesidad, como lo hace ver comparando sus fórmulas: *toda cosa es su propia naturaleza* (principio de identidad), *ninguna cosa puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto su propia naturaleza* (principio de contradicción), *toda cosa debe ser ó no ser* (es necesario que sea) *su propia naturaleza* (principio de exclusión del medio). El principio de *razón suficiente*, de que Leibnitz hizo el regulador de las verdades contingentes, y que puede formularse «toda cosa tiene razón de sér,» es verdadero en sus límites, como que expresa, según queda notado, la relación racional del fundamento (la relación del todo á su contenido); pero no es legítimo más allá, careciendo de sentido la pregunta ¿cuál es la razón de Dios?, pues que si pensamos á Dios como el Sér Uno, Infinito, Absoluto, equivaldría á esta otra: ¿cuál es el todo del Todo Absoluto? El principio cartesiano de evidencia «*debe afirmarse de una cosa lo que se halla claramente contenido en la idea de la misma,*» no es más que la forma subjetiva del principio de razón suficiente.

Se ve esta hasta la p. 488
Funciones lógicas.—En el pensar, como la actividad dirigida á conocer determinadamente el sujeto, se determina gradualmente en relación á su objeto (*funciones lógicas*) como *atención, percepción y determinación.*

El primer movimiento del espíritu en su actividad para conocer es tender hacia el objeto (*attentio*), fijarse en él. Toda la actividad intelectual está en la atención

convertida hacia su objeto, por lo que es esta función la comprensiva y en el sujeto la inicial de toda intelectual actividad. La atención en general, como la actividad y la voluntad misma, son en nosotros involuntarias; lo que depende de nosotros es atender determinadamente ahora ó luego á esta particular cosa ó relación. Por no haber considerado esta general atención han supuesto equivocadamente algunos lógicos ser su antecedente necesario la percepción confusa que la acompaña, y no se han explicado la mayor parte de los metafísicos, porque á todo objeto atendemos según las esencias totales del yo, que fundamental y absolutamente atribuimos al Sér. Podemos llevar nuestra atención á todo objeto interior ó exterior, y aun sobre la atención misma (reatendiendo—reflejando) para insistir en ella, avivarla ó dirigirla rectamente. Cuando atendemos á un objeto particular dejamos por el mismo hecho de atender á los demás, esta atención viene siempre acompañada de la *abstracción*, es tanto atención de aquello como desatención de lo demás. Pero también cuanto más grande es el campo visual que abarca es más vaga, y cuanto más circunscribimos el punto de mira más se aclara; en una palabra, la intensión y la extensión se dan en nuestra atención en razón inversa; cuanto más connotativa es menos denotativa y recíprocamente. Para conocer lo que es un objeto particular no basta considerarlo en sus relaciones internas, sino que precisa que también en las externas lo miremos. De aquí se sigue que ningún objeto particular puede llenar perpetuamente nuestra atención; que el objeto absoluto de nuestra atención es el Sér. Esta atención del Sér acompaña siempre más ó menos consciamente á la de toda cosa, por mínima que sea. Cuando la dirigimos á su interior atendemos á las esencias del Sér en su infinita particularización; cuando consideramos estas particularizaciones

en relación con otras es bajo las esencias totales del Sér bajo lo que las referimos. Así la atención forma naturalmente un organismo desde la unitaria y permanente atención al Sér, á la de sus infinitas y para nosotros inagotables determinaciones de que la ciencia debe darse cuenta en forma de reflexión racional, diferenciando é integrando sucesivamente sus actos de atención extensiva é intensiva, como cumple á inteligencias si racionales limitadas. «Atendiendo al objeto lo *vemos* ó *percibimos*, esto es, lo realizamos en nuestra conciencia actual, lo hacemos interior en nosotros.» La *Percepción*, de *per capio* (tomar un objeto con igualdad, *percatarse*), *intuición*, de *intueo* (ver), es la función mediante la cual mantengo el objeto presente en mi conciencia, que no debe confundirse con el concepto, operación por la cual mi pensamiento se determina en relación á su objeto, pues aunque ambas coinciden, la percepción mira al sujeto y á su actividad, la concepción al objeto y al efecto logrado. La función de percibir, resultado inmediato de la atención, siendo como ésta natural al espíritu, se ejerce espontánea y continuamente, si bien debemos ejercerla reflexivamente para continuarla, aumentarla y dirigirla. La percepción del objeto finito es al par abstracción de todos los demás y comprensión de los particulares en el objeto contenidos; por eso, como mostramos en la atención, el objeto supremo de la percepción es el Sér, Dios. Una vez presente el objeto en la percepción nada resta que hacer al sujeto para conocerlo como un todo distinto de cualquier otro que él no sea. Pero conteniendo todo objeto infinita variedad de propiedades, estados y relaciones, y debiendo el pensamiento adecuado con el objeto seguir en continuidad con él, debe seguir funcionando en alternativa atención y percepción, continuidad alternada de ambas funciones, que es una tercera función compuesta, la determinación, mediante

la que *penetramos* gradualmente en el objeto percibido en una propiedad, parte ó relación, pues nunca agotamos el conocimiento de una cosa, por mínima que sea.

Operaciones lógicas.—Dirigiéndose el pensar hacia su objeto se determina en razón de él, es pensamiento de aquel objeto, que es lo que se denominan operaciones lógicas, y en primer lugar lo ve como tal propio, lo concibe, tiene propio *concepto* de él, lo *identifica*.

El nombre adecuado de esta operación es el de *identificación*, conocer el objeto como el mismo que es, diferenciándose de la percepción y de la representación en que éstas dicen sólo la simple presencia del objeto ante la conciencia, mas no todavía bajo razón cierta, *objetiva*, de la que se engendra intelectualmente el concepto del objeto y se nos hace íntimo y propio. Puede darse también á esta operación el nombre de *noción*, siempre que por él se entienda el conocimiento inicial, no el vago y deficiente, y el de *concepto*, siempre que no se le dé el sentido de comprender, de abrazar, encerrar enteramente en nosotros el objeto conocido (de *con-capio*), sino el que le daba Firmico, entender la cosa leyendo en ella misma (*inter-legendo*). Por último, cuando atendemos á su expresión puede llamarse la operación de concebir *nominación*; identificar una cosa es darle nombre, por eso todos los conceptos se expresan por esta forma gramatical. Lo que identificamos, lo que concebimos no pueden ser más que seres y esencias (los nombres no son más que sustantivos ó adjetivos), *animal*, *racional*, ó tér-

minos compuestos de estos seres según esencia: *rey*, *padre*, esencia según sér; *dorado* (color de oro); *argentino* (color ó sonido de plata); *amor filial*, seres en sér; *mano humana* y esencia en esencia, *magnitud del espacio*. Pero como toda esencia no es sino en un sér, y todo sér determinado sólo, en, bajo el Sér puede ser racionalmente concebido, el objeto supremo de la identificación es el Sér, y este nombre el nombre por excelencia, el nominativo absoluto. Obsérvese que todo otro nombre no es más que el del sér determinado ó limitado (*hombre*, sér orgánico, animal, racional).

Una vez visto el objeto como propio se sigue conocerlo en relación, ya interior, como un todo de sus partes ó un sujeto de sus propiedades (relación analítica), ya exterior á otros objetos que el mismo en su determinación (no absolutamente otros y extraños á él, relación sintética), que es lo que llamamos juzgar.

Juzgar, de *Jus-dicere*, declarar el derecho, dar á uno lo que le pertenece de otro referido á él, lo que es según es el otro ó para el otro. Todo juicio encierra á lo menos dos conceptos, el referente ó el sujeto de la relación y el referido ó el predicado, y sobre ambos la razón común de referir (referencia expuesta en el juicio, pero que va implícita en el concepto propio de ambos términos), la *cópula*. Ésta es lo principal en el juicio; no lo hay donde los conceptos no se refieren, éstos de por sí no forman juicio, pero tampoco la referencia puede apreciarse nudamente; sin conceptos no podría establecerse referencia alguna. La fórmula gramatical del juicio es la proposición. En él indaga-

mos cómo se da ó se dice determinadamente un término de otro; pero éste á su vez es determinado por el otro; por eso todo juicio real enteramente expuesto y determinado implica absoluta reciprocidad. El haber tratado de utilizar esta propiedad de los juicios ha llevado á J. Benthan, Hamilton, Thompson y Morgan á la *cuantificación del predicado*, base, según los modernos lógicos ingleses, de la reforma de la lógica aristotélica. Atribuir un predicado á un sujeto es pensar este sujeto *en* ó *bajo* una noción dada; pero cuando colocamos un objeto bajo una noción debemos saber que allí ocupa un cierto lugar y aun saber determinadamente cuál es el lugar ó la posición que ocupa. El predicado está, pues, siempre y necesariamente pensado con una cantidad igual á la del sujeto. Así en vez de las dos proposiciones (generales y particulares) que la antigua lógica distinguía en las afirmativas y negativas, la nueva analítica distingue cuatro, *toto-totales*, *toto-parciales*, *parti-totales* y *parti-parciales*. Así todo juicio afirmativo no es en último análisis más que una ecuación, y en las negativas enunciamos, por el contrario, que nos es imposible poner en ecuación al sujeto y al atributo. Los discípulos de Hamilton, Thompson y Spalding hacen notar que en las negativas *toto-parciales* y *parti-parciales* el atributo se toma universalmente. El análisis que acabamos de exponer simplifica extraordinariamente la teoría de la conversión *simple* (simple cambio de lugar en los términos, que sólo se da en las proposiciones universales negativas), la conversión *per accidens* (propia de las universales afirmativas) y la conversión *por contraposición*, donde los términos al cambiar de lugar se hacen negativos de positivos que eran solamente, á la primera. Superior nos parece á este análisis el que anteriormente había hecho Krause de la relación de los términos bajo la cópula que comprende los casos siguientes: el su-

jeto igual al atributo, el sujeto menor que el atributo, el sujeto mayor que el atributo, el sujeto mayor y menor que el atributo (por ejemplo, el hombre es un sér natural donde el concepto hombre está comprendido en la naturaleza como cuerpo y excede de ella en cuanto espíritu), y el sujeto y el atributo ni se comprenden ni son comprendidos, mediante los cuales no sólo se hallan científicamente las leyes aristotélicas respectivas á la oposición de las proposiciones, sino que puede determinarse en todo caso cuál de ellas es la verdadera á lo que no alcanza la lógica vulgar. La división de los juicios tiene que tomarse de la distinción entre los términos de la relación expresada por la cópula y de la referencia de aquéllos en ésta ó de los términos y de la cópula juntamente. Por los términos los juicios pueden expresar relaciones entre seres, esencias reales y formales y de unos con otros, compuesta y recíprocamente. Por la modalidad ó la existencia los conceptos pueden ser individuales, generales, compuestos, racionales y absolutos, pudiéndose referir cada uno de éstos á los otros, en lo que haremos notar el error de algunos que creen que no pueden darse juicios cuyos dos términos sean individuales; sirva como prueba el presente: esta tierra es ahora el tercer planeta de este nuestro sistema solar donde no sólo son individuales los dos términos sino también la cópula. También los términos en su posición, aun sin mirar á la cópula, pueden ser afirmativos ó negativos; sirva como ejemplo de un juicio cuyos dos términos son negativos: lo incorpóreo es indescomponible. No caben, por consiguiente, estos juicios, los limitativos de Kant, los infinitos ó indefinidos de los escolásticos en el grupo de clasificación que resulta de la cualidad de la cópula. Respecto de ésta los juicios pueden por *la forma* dividirse en afirmativos, negativos y afirmativo-negativos: el hombre es cuerpo, todo el hombre no es cuer-

po, el hombre es y no es cuerpo; por la *predicación* (por el contenido) en categóricos (juicios de predicación total), condicionales y disyuntivos, copulativos disyuntivos y copulativos sejuntivos, juicios de predicación parcial, que pueden ser además de infinitos modos, como son infinitas las partes de un todo; por último, considerando la modalidad ó existencia expresada por la cópula, los juicios pueden ser problemáticos (existencia posible), asertóricos (existencia efectiva), y apodícticos (existencia necesaria). En la relación de los términos bajo la cópula se comprenden los cinco casos antes señalados, siendo de notar que los dos primeros, los juicios de identidad y aquellos en que el sujeto contiene el atributo, es lo que se llaman juicios analíticos, y los tres restantes, en que el sujeto en todo ó en parte queda fuera del predicado, juicios sintéticos. Pero es de observar que contra lo que pensaba Kant no se dan juicios sintéticos *à priori*, procediendo todo juicio sintético de uno ó de varios juicios analíticos. Si nos preguntamos ahora cuál es el primero de los juicios analíticos, cuál es la fórmula absoluta del juicio, cuál es el juicio absoluto en el cual y mediante el cual es posible todo juicio, nos hemos de contestar que éste no es otro que el que exprese el pleno absoluto concepto, plena y absolutamente á sí mismo referido, que este juicio *es el sér, es el sér*, que va implícito en todo juicio particular, y del cual los otros juicios no son más que juicios parciales, limitados en los conceptos, en la cópula ó en unos y en la otra juntamente, como puede verse analizando cualquiera de ellos, y que no se agota jamás en ellos por el espíritu finito.


Las relaciones expresadas por el juicio se refieren otra vez entre sí bajo una relación superior, operación á la que se llama raciocinio, cuya expre-

sión gramatical es el discurso. El razonamiento más simple se compone de dos juicios, cuyas relaciones se toman en unidad (como conceptos), y que se juntan en una razón superior que les sirve de cópula, que se traduce por las conjunciones, que son en la gramática las palabras de más comprensivo sentido, pues que expresan proposiciones enteras. La serie de varios juicios así enlazados es lo que se denomina razonamiento.

Esta operación, como se ve, es sintética de las dos anteriores. En cuanto lo relativo del juicio es un término de nuestro pensamiento reproduce el concepto, es concebir relaciones en unidad; en cuanto liga estas relaciones bajo una razón superior, significada por la cópula, reproduce el juicio, pero reproduce estas dos operaciones de una manera más explícita y más comprensiva. Hay que notar aquí que para que haya razonamiento es menester que la conjunción que expresa la cópula abrace los dos términos del juicio; cuando se junta á uno solo de ellos, para limitar ó precisar su significado, no hay razonamiento sin juicio. *Como no madruges no verás amanecer* es un verdadero juicio, en que se refieren en la relación de ver los términos amanecer y madrugar unidos en una relación condicional. No pensamos lo mismo, aunque no faltan lógicos que lo aseguren, de las proposiciones unidas por conjunciones continuativas; en éstas nos parece ver que se afirma una relación, aunque indeterminada, entre los dos juicios, cuya indeterminación expresa puede proceder ó de que la relación es conocida, por lo que muchas veces al pasar de una lengua á otra se traducen por otro género de conjunciones, como sucede á

veces con *enim* y *autem* latinos al pasarlos al castellano, otras de que sólo se afirma que lo afirmado por la segunda proposición se liga con la primera sin necesitar por el momento determinar el cómo. Las relaciones que pueden expresarse con el razonamiento son, como el contenido interior del sér, inagotables por infinitas. Los lógicos hasta ahora sólo de una se han ocupado especialmente.

Entre las infinitas relaciones que pueden establecerse entre los juicios, la más importante, y la de que casi únicamente hasta ahora se ocupa la lógica, es la de fundamento á fundado, de principio á consecuencia, de causa á efecto, que se expresa por las conjunciones ilativas (en latin *ergo*, en castellano *luego* ó *pues*) y que recibe el nombre de *raciocinio* ó *conclusión*. De ésta la forma más sencilla es la relación inmediata que establecemos entre dos juicios, el primero llamado *premisa* y el segundo *conclusión*, ó la consecuencia inmediata que sacamos de un juicio dado. Esta consecuencia no sólo puede darse en los juicios categóricos por *subalternación*, por *conversión*, *contraposición* y por *conversión* y *contraposición* en los términos, por *contraposición* en la cópula y combinando la *conversión* en los terminos con la *oposición* de la cópula y la *oposición* de la cópula con la de los términos, sino que se da también en los juicios hipotéticos bajo las cuatro formas si es *a* es *b*; si es *a* no es

b ; si no es a es b , y si no es a no es b ; válidos todos para los juicios equi-comprensivos y sólo los dos primeros en los no recíprocos y en los disyuntivos sejuntivos bajo la regla que de la verdad de un término se infiere la falsedad de todos los restantes; pero de la falsedad de uno solo se infiere la verdad del otro cuando sólo son dos los miembros de la disyunción, habiendo nacido la equivocación de considerar las conclusiones de estos juicios entre las mediatas por tomar por un término nuevo la afirmación ó negación positiva del condicional ó de uno de los disyuntivos. Se da, por último, consecuencia inmediata en los juicios modales de la necesidad á la efectividad y á la posibilidad, de la efectividad á la posibilidad, pero no de ésta á la necesidad ni á la efectividad determinada. 

Estando en las deducciones inmediatas la consecuencia contenida en la premisa no nos dan aquéllas un nuevo conocimiento, sino que desenvuelve y hace explícito otro que ya implícitamente teníamos. Es, pues, la conclusión inmediata una operación analítica (determinativa), no sintética (compositiva). Su verdad material se funda, pues, en la verdad de la premisa (la que depende á su vez de la verdad de los conceptos y de su relación en el juicio) y la formal de la rectitud de la deducción. Las reglas que ordinariamente dan los lógicos respecto á esta última pueden reducirse á las siguientes: respecto á los juicios categóricos; en los equi-comprensivos hay consecuencia por la simple conversión de los términos, la hay también por la

conversión y oposición de los términos y por la oposición de la cópula en los juicios A y E. Hay también consecuencia por simple conversión en los términos en los juicios i y o; en los juicios A y E hay consecuencia por subalternación de A á i de E á o. De la falsedad de los juicios A y E no se sigue la de i y o, pero sí al contrario por oposición; por simple contrariedad de la verdad de A se deduce la falsedad de E, pero de la falsedad del uno no se deduce la falsedad del otro. De la falsedad de A se sigue la verdad de o, y de la de E la de i, pero de la verdad de i ó de o no se sigue la falsedad de su subcontraria; por contradicción de la verdad de A se sigue la falsedad de o, de la de E la de i, y recíprocamente. La cuantificación del atributo nos permite no sólo determinar científicamente las célebres reglas clásicas sobre la verdad ó la falsedad de las proposiciones, sino determinar la que será verdadera en cada caso, como se ve en la siguiente fórmula: 1.º Juicios equi-compresivos A, i. 2.º Sujeto menor que atributo A, i. 3.º Sujeto mayor que atributo i, o. 4.º Sujeto mayor y menor que atributo i, o. 5.º Sujeto y atributo fuera uno de otro E, o, en la que puede comprobarse la doctrina que establecimos. Las consecuencias inmediatas de los juicios hipotéticos, disyuntivos é hipotético disyuntivos (dilema), que Krause distinguió de las conclusiones mediatas ó silogísticas, fueron casi al mismo tiempo clasificadas por Hamilton, pues distinguiendo tres especies de inferencias, inferencia conmutativa (razonamiento inmediato), inferencia explicativa (razonamiento hipotético), é inferencia comparativa (silogismo categórico), pensaba que la inferencia hipotética es un razonamiento mediato, que se distinguía del silogismo porque su término medio era una proposición, y entre las inmediatas, que dividía en perentorias (subalternación, conversión, oposición), de contradicción (contrariedad, subcontra-

riedad, equivalencia, modalidad, contraposición, correlación é identidad), y alternativas que comprendían los llamados silogismos hipotéticos y disyuntivos. No hay que confundir las conclusiones inmediatas con los entimemas, verdaderos silogismos en que se calla una de las dos premisas, ó la sentencia entimemática de Aristóteles (Mortal, no tengas un odio inmortal) en que se callan las dos. Nótese, además, respecto á la deducción de la posibilidad á la efectividad, que aquí sólo se habla de la efectividad á este tiempo y lugar, no á la efectividad en general en todo espacio y tiempo.

La relación entre los dos términos que comparamos puede no ser hallada directamente, sino mediante un tercero; los dos términos que se trata de comparar se llaman términos de la cuestión, *menor* el sujeto, *mayor* el atributo, y aquel mediante el que se establece la positiva ó negativa inclusión del uno en el otro término *medio*. Estas conclusiones, que se llaman mediatas ó *silogismos*, constan, pues, de tres términos. La comparación entre estos términos forma tres proposiciones: en las dos primeras, *premisas*, el término medio se compara con el atributo (*proposición mayor*) y con el sujeto de la cuestión (*menor*), y en la última (*conclusión*), resultado de estas comparaciones, se comparan entre sí. La diferente posición del término medio en las premisas es lo que se llama figuras del silogismo (si sujeto en la mayor y atributo en la menor, 1.^a figura; si atributo en ambas, 2.^a;

si sujeto en ambas, 3.^a, y si atributo en la mayor y sujeto en la menor, 4.^a figura). La diferente cualidad y cantidad de las proposiciones que constituyen un silogismo se llaman *modos* del silogismo. Toda la estructura de estas conclusiones mediatas se reduce á esta fórmula: *M* es ó no es *P*, *S* es *M*, luego *S* es ó no es *P* (llamando *M* al medio y *S* y *P* al sujeto y predicado de la cuestión), ley que se expresaba diciendo: *Nota notæ est nota rei ipsius; predicatum predicati est etiam predicatum subjecti*, y de la que es fácil deducir las tres reglas capitales del silogismo categórico, á saber: que la mayor debe ser universal, la menor afirmativa, y que la conclusión sigue siempre á la parte más débil (en cualidad á la mayor y en cantidad á la menor). La posición del término medio combinada con estas reglas determina las particulares de cada figura, y la cualidad y cantidad de las proposiciones que caben en cada una, según las unas y las otras, los modos que comprende cada figura.

Los griegos emplearon para designar esta operación la palabra *silogismo*, de *sin*, con, y *logismos*, pensamiento en relación de fundamento, esto es, pensamiento en relaciones combinadas de fundamento; los latinos la llamaron *rationatio*, atendiendo á la relación deductiva, y nosotros *conclusión*, considerando especialmente su fin, la deducción ó lo deducido. Estando la deducción contenida en las premisas, el silo-

gismo no tiene más que un valor puramente analítico, es la declaración de un principio ya conocido. Pero no es una petición de principio, como asegura Stuart Mill, porque de un principio general no se pueden inferir más que los casos particulares que este principio supone conocidos. Nace su error de pensar que toda inferencia parte de lo particular á lo particular. Lo particular no es conocido abstractamente como tal, lo que contradeciría su propio concepto, sino en el todo que particulariza. Si, valiéndonos de su propio ejemplo, el niño que se ha quemado un dedo al arrimarlo á una luz, huye de otra luz, no huye de la luz que le quemó, sino de la luz. La premisa real ó el antecedente lógico de la conclusión no es la suma de los hechos particulares de donde la inducción ha sacado la proposición general, que no es una parte de nuestro conocimiento, sino una ayuda para la práctica, un simple registro de inferencias, una breve anotación ó como un memorandum que escribimos en nuestra cartera, es lo universal visto en lo singular, es el todo visto en y sobre la parte; podemos no haber visto más que triángulos que tengan sus tres lados de un metro y no afirmaremos que todos los triángulos sean equiláteros de un metro, y nos basta habernos fijado en uno para saber que los ángulos de todos valdrán dos rectos. Es imposible, como dice Lotze, concebir las relaciones como un lazo exterior á las cosas, que de este modo nadarían en el vacío; suponen, por el contrario, propiedades interiores y comunes, que no pueden tener su fundamento sino en el ser mismo. Esto es lo que Herbert Spencer declara, á su pesar, cuando, para combatir la doctrina corriente sobre el silogismo, se empeña en demostrar que el silogismo es una verdadera proporción fundada en la *semejanza*, siendo mayor la probabilidad de la conclusión cuanto mayor la semejanza entre los términos comparados, siendo el razonamiento perfecto cuando

son idénticos por naturaleza. Porque precisamente esta identidad de naturaleza del todo, que se da como identidad total del todo á la parcial de sus partes, que es la semejanza, es lo que constituye la naturaleza del razonamiento, que va de grado en grado de la una á la otra, concluyendo, esto es, cerrando ésta en aquélla sin poder pasar el espíritu finito de lo que hay de idéntico, no llegando jamás á la última singularidad. De que todo hombre es mortal puedo deducir con toda certeza que moriré, pero no que moriré de pulmonía. Ya Aristóteles había entrevisto una inducción formal, que Hamilton llama silogismo inductivo, en el que, según este último, «concluimos de la noción de todas las partes tomadas separadamente á la noción del todo que colectivamente constituyen;» pero esta inducción, que según Aristóteles no puede hacerse sino por el agotamiento de las partes, no sólo de hecho es imposible, sino que desde el principio supone presente con mayor ó menor claridad el concepto racional del todo, porque si no, ¿cómo sabríamos que las nociones que reunimos eran partes suyas? Mayor razón tiene Hamilton al pensar que hay dos especies colaterales de silogismos, el silogismo extensivo y el comprensivo, ó más bien que todo silogismo tiene esta doble faz; así cuando decimos el hombre es mortal,—Pedro es hombre,—luego Pedro es mortal; si lo consideramos bajo el punto de vista de la extensión, la noción de mortal contiene la de hombre y ésta la de Pedro; pero si atendemos á la comprensión, la noción de mortal está comprendida en la de hombre y ésta en la de Pedro. Tiene Hamilton razón, decimos en el modo abstracto de discurrir, en el que la generalización consiste en abstraer las propiedades particulares y propiamente todo el contenido de la noción; pero no en el racional discurso, en la abstracción del límite, según el cual no pensamos al hombre como lo común que queda quitados todos los in-

dividuos humanos, sino como lo que se da en todos, entre todos y sobre todos ellos. Hamilton nos presenta también una especie de silogismo desconocido á la antigua lógica y que denomina silogismo *no figurado* (esto es, no susceptible de figuras), aquel en que los dos términos se dan en la relación recíproca de sujeto y atributo y cuya fórmula es $A=B$, $B=C$, luego $A=C$ donde la extensión y la comprensión de los términos se aunan. De las tres figuras de silogismo que hemos enunciado, sólo las tres primeras se deben á Aristóteles; la cuarta es invención de Galeno y no ha dejado de ofrecer dudas acerca de la legitimidad de sus conclusiones. La fórmula de esta figura es: P es M , M es S , luego S es P . En las premisas, dice Hamilton, P es el término menor, y en la conclusión aparece como el mayor; la conclusión formalmente es inválida: si no lo es, es porque se verifica ocultamente un cambio en la cantidad; en las premisas se toma en cantidad intensiva (comprensión) y en la conclusión en cantidad extensiva (extensión). La segunda y la tercera figura son también razonamientos híbridos, formas mutiladas, donde llegamos á la conclusión porque mentalmente por conversión ó por interpolación llenamos sus lagunas; por eso todos los modos de estas figuras pueden convertirse en los respectivos de la primera. Ejemplo de la 2.^a, ningún sér material tiene libre voluntad,— todos los espíritus tienen libre voluntad,—ningún espíritu es sér material que se transforma en la primera obteniendo por conversión la mayor verdadera. Ningún sér que tiene libre voluntad es material; de la 3.^a Todo lo dorado es metálico,—todo lo dorado brilla,—algo brillante es metálico, que se convierte del modo *Darapti* en el *Darii* de la primera, sin más que convertir la menor *per accidens*, en el ejemplo presente, algo que brilla es dorado. En la primera figura, continúa el autor citado, siendo el medio sujeto de un extremo y pre-

dicado del otro hay evidentemente un término y una premisa mayores y por esto una conclusión directa y próxima y otra indirecta y lejana obtenida por la conversión de la primera; en la 2.^a y 3.^a no hay términos ni premisas mayores ni menores, propiamente dichos, pues que los dos extremos son sujetos ó predicados, y por consecuencia en cada una de estas figuras hay dos conclusiones indiferentes. De lo expuesto deduce una regla general para el silogismo categórico figurado, que se aplica á las tres primeras figuras sin más que determinar la relación de los términos que las constituyen. Esta regla, que es: La relación más débil de sujeto y predicado, que une á lo menos una vez positivamente dos términos referidos á un tercero, existe entre estos dos términos, que aplicada á la primera figura será: «La relación más débil de determinante (predicado) y de determinado (sujeto), que une positivamente á lo menos una vez dos nociones á una tercera, existe inmediatamente entre aquellas dos nociones, y que servirá igualmente para la segunda y la tercera, sin más que cambiar los términos de *determinado* y *determinante* en las de *determinado (atributo)* tomado indiferentemente como sujeto y predicado ó las de *determinante (sujeto)* tomado indiferentemente como sujeto y predicado. Estas reglas no difieren en el fondo de las determinadas para cada figura por los antiguos lógicos, á saber: para la primera, para que la conclusión sea legítima es preciso que la mayor sea general y la menor afirmativa; para la segunda, que una de las premisas sea negativa y la mayor general; para la tercera, que la menor sea afirmativa y la conclusión particular cuando sean generales las dos primeras; y para la cuarta, desconocida por Aristóteles y no admitida por Hamilton, que si la mayor afirma, la menor sea general; que si una premisa es negativa, la mayor es general, y que si la menor afirma, la conclusión ha de ser particular. La combi-

nación de las proposiciones en las premisas dan para cada figura diez y seis modos; pero como de estos diez y seis, ocho no dan conclusiones posibles por ser las dos premisas particulares, cuatro tampoco por ser las premisas negativas, y el modo *I. C.* peca contra la regla de que la mayor ha de ser general y contra la de que la menor no puede ser universal negativa, quedan sólo ocho modos de conclusiones posibles, de los que, según las reglas particulares de deducción para cada figura, quedan para la primera sólo cuatro modos legítimos, otros cuatro para la segunda, seis para la tercera y cinco para la cuarta, fáciles de determinar, y con que los escolásticos formaron las conocidas palabras *Bárbara*, *Celaren*, etc. El silogismo, además del categórico, que es el que hemos explicado, puede ser *hipotético* cuando lo sea su mayor, llamándose *puro* cuando todas sus proposiciones son hipotéticas, y *mixto* cuando lo es su mayor y la menor es categórica; disyuntivo cuando lo es su mayor, siendo también *puro* cuando las tres proposiciones son disyuntivas, y *mixto* cuando una premisa lo es, pudiendo ser afirmado uno de los términos de la disyunción y negarse el otro, ó negado uno de los términos y afirmarse los restantes, de donde se deduce la regla de concluir de estos silogismos: La conclusión es inversa de la menor (negativa si ésta es afirmativa y al contrario). Cuando son más los términos de la disyunción aumentan los casos de la conclusión bajo la misma regla general. Esta clasificación del silogismo puede aplicarse igualmente al entimema, que, como hemos visto, no es más que un silogismo abreviado, por lo que lo llamaba Aristóteles el silogismo del orador. Puede darse también la conclusión mixta de disyuntiva é hipotética, de que nos ofrece un ejemplo el *dilema*, cuya mayor es disyuntiva y cuya menor es una hipotética que se refiere á cada uno de los términos de la disyunción, que no pudiendo com-

paginarse con el todo de la disyunción acaban por negar la realidad de éste. Al escéptico que de todo duda se le puede argumentar al decir que nada sabe: ¿Sabes ó no sabes? Si no sabes no puedes afirmar que nada sabes, y si sabes que nada sabes algo sabes. Las reglas del dilema consisten en que no haya medio en la disyunción y en que no se concluya de ningún miembro lo que no se siga necesariamente de él para que el dilema no se vuelva contra el que lo emplea (*retorqueré argumentum*). El epiquerema no es una forma especial de silogismo, sino un silogismo en que se declara ó se hace patente la verdad de las premisas.

De la conclusión de un silogismo puede deducirse otra conclusión, así como las premisas pueden ser deducidas de otras premisas bajo las formas siguientes: L es P , M es L , luego M es P (mayor del raciocinio deducida de otras premisas). R es M , S es R , luego S es M (donde la menor del raciocinio es deducida de otras premisas). S es P , T es S , luego T es P (donde de la conclusión del raciocinio se deducen otras conclusiones). El razonamiento que se deduce de una de las premisas se llama *prosilogismo*, el deducido de una conclusión de otro *episilogismo*, y el encadenamiento de unos á otros *polisilogismo*. Esta cadena de conclusiones puede proceder ó progresivamente del principio á la consecuencia ó regresivamente de la consecuencia al principio. De la serie de conclusiones debe distinguirse la conclusión encadenada llama-

da *Sorites*, que se supone inventada por Carneades, en la que de muchas premisas se deduce una conclusión bajo la forma progresiva a es b , b es c , c es d , d es e , luego a es e , ó la regresiva c es d , d es c , c es b , b es a , luego a es e . El sorites puede ser categórico, hipotético y disyuntivo. Se ha creído generalmente que es una colección de entimemas que pueden descomponerse en otros tantos silogismos, pero es más bien una cadena de conclusiones inmediatas.

La verdad del razonamiento en todas sus formas se funda en la verdad material de los juicios que le sirven de premisas, la que á su vez se funda en la verdad de los conceptos ó en la verdad de la materia y además en la verdad de la forma ó la deducción; pero los modernos lógicos ingleses, exagerando el formalismo aristotélico, intentan excluir de la lógica toda la materia del conocimiento. Según Hamilton, la Lógica es la ciencia de las leyes del pensamiento en cuanto pensamiento. «Es decir, que descarta todo lo que de cerca ó de lejos toca á la materia del conocimiento, no considerando más que la forma común ó general... No sabe nada, ni para nada tiene en cuenta la verdad ó la falsedad de las proposiciones. En lógica todo lo que no es contradictorio es verdadero. La Lógica no garantiza la verdad de las premisas ni la de la conclusión, sino únicamente la consecuencia entre la última y las primeras.» Para Morgan también el objeto de la Lógica es el estudio de las *leyes de acción* del pensamiento; pero de aquí resulta que quedaría incompleta si entre estas acciones eligiera unas y desechara

otras, y como el lenguaje no expresa sino incompletamente el pensamiento, y los lógicos lo han seguido servilmente, no han podido producir más que un sistema incompleto y en gran parte arbitrario. En todo idioma hay nombres positivos y negativos, que se oponen uno á otro, significando la existencia y la no existencia de un atributo; sin embargo, muchas veces en las lenguas un nombre no tiene correlativo. Todo nombre divide la totalidad de los seres en dos grupos, los que poseen las cualidades que designa y los que no las poseen; tienen, pues, un sentido positivo y otro negativo: Juan es un hombre, un caballo es un no-hombre. Esto nos lleva desde luego á concluir con la diferencia entre las proposiciones afirmativas y negativas, que no nacen sino de la pobreza del lenguaje. Si decimos ningún *A* es *B* es porque no tenemos representación de lo contrario de *B*; si la tuviéramos, y ésta fuera *b*, diríamos *A* es *b*. Los nombres se unen en la proposición por la cópula. Ésta sirve para unir nombres, ideas y objetos sentidos, que están muy lejos de ser recíprocos, pero que deben tener alguna propiedad común: la ley de identidad, la de contradicción y la de *exclusi tertii* nos dejarían confinados en la primera noción que al espíritu se presentara; es necesario reconocer que la cópula tiene en sí caracteres propios, sin los que el enlace de las proposiciones en razonamientos sería imposible. Éstas son la *convertibilidad* y la *transitividad*; este *A* es este *B*, y este *B* es este *A*, son proposiciones igualmente verdaderas ó falsas. Si referimos las proposiciones este *A* es este *B* y este *B* es este *C*, de esta aproximación sale una tercera, este *A* es este *C*. Muchas cópulas son juntamente convertibles y transitivas, por ejemplo, *igual á*, *hermano de*; otras hay cuyas cópulas parecen no convertibles, como *mayor que*, *padre de*; pero estas cópulas, que siempre son transitivas, llevan consigo otras correlativas,

menor que, hijo de, y son verdaderamente proposiciones complejas. Toda enunciación se reduce, pues, á la identidad. Cuando digo *este cuadro es bello*, esta frase es incompleta, porque siendo el cuadro un objeto material no puede ser más que un objeto, no puede, propiamente hablando, comprenderse en una noción abstracta, hay un sustantivo tácito, por ejemplo, *obra de arte*, cuya extensión total se divide en dos por el predicado y su contrario. La lógica no se ocupa, pues, más que de nombres y no de las ideas de las cosas á las que los nombres pertenezcan. La proposición es *onomástica*, es la afirmación ó la negación de la concomitancia de dos nombres, y las cópulas son convertibles y transitivas. La proposición onomástica no tiene por sí cantidad, basta que recaiga sobre un solo objeto: esta es la proposición primitiva, la *forma ejemplar*: las proposiciones universales y particulares son una suma de proposiciones singulares, son la *forma cumular* de las proposiciones. La proposición ejemplar es la base del silogismo *onomástico* ó del silogismo unidad, cuya fórmula es: este *A* es este *B*, este *B* es este *C*, luego este *A* es este *C*: y siendo la cópula convertible, en las proposiciones onomásticas desaparece la distinción de figuras. Las fórmulas del *silogismo cumular* pueden reducirse á éstas: 1.^a Todos los *As* son *Bs*, todos los *Bs* son *Cs*, luego todos los *As* son *Cs*, donde el silogismo unidad se halla tantas veces repetido cuantas *As* hay en el *universo* considerado. 2.^a Algunos *As* son *Bs*, todos los *Bs* son *Cs*, luego algunos *As* son *Cs*, donde el silogismo unidad se repite tantas veces como *As* hay en la primera premisa. 3.^a Algunos *As* son todos los *Bs*, algunos *Bs* son *Cs*, luego algunos *As* son *Cs*. (Es el caso precedente invertido.) 4.^a Algunos *As* son todos *Bs*, todos los *Bs* son *Cs*, luego algunos *As* son *Cs*. Y como todas las formas negativas pueden ser reducidas á afirmaciones, la aplicación de estos cuatro

casos nos dará todas las formas de silogismo válido (treinta y dos combinaciones), cuyo criterio de validez se reduce á estas dos reglas. Serán válidas las conclusiones: 1.º Cuando las dos premisas sean universales. 2.º Cuando siendo una particular el término medio tenga en ellas cantidad diferente. Sin embargo, Morgan ha sometido á leyes rigurosas el caso en que puede sacarse una conclusión legítima de proposiciones ordinariamente miradas como particulares: estos silogismos concluyentes, que no caben en ninguna de las formas silogísticas hasta ahora conocidas, son los que llama Morgan silogismos *numéricamente determinados*. Si la mayor parte de los *As* son *Bs*, y la mayor parte de los *Bs* *Cs*, puede concluirse con certeza que algunos *As* son *Cs*; y si conocemos la proporción, por ejemplo, si de 100 *As*, 40 son *Bs* y 70 son *Cs*, podemos inferir que 30 *As* son *Bs* y *Cs*. Los lógicos, piensa Morgan en sus últimos estudios, por dar á su ciencia una novedad ficticia han reducido todas las relaciones á las que pueden ser afirmadas por *es* y negadas por *no es*, é incorporado por fuerza la relación al predicado: así en *A es mayor que B* dicen que mayor que *B* es el predicado. Mas esto no es más que un subterfugio para disimular lo que su punto de vista tiene de incompleto y de equivocado. Así han excluido de su ciencia el estudio de la relación en general. Hay, pues, necesidad de una lógica de la relación en general, que excluya todo elemento material, y de la que la lógica de la identidad y la lógica de la igualdad serían casos particulares y el silogismo un caso de la composición de relaciones. Sean *A* y *B* dos términos singulares y *C* la relación que pueda existir ó no entre ellos; *A..CB* la relación positiva, y *A..CB* la relación negativa, lo que equivale á significar que *A* y *B* están ó no están en la relación *C*. Toda relación *C* tiene una relación conversa (si *A..CB*, *B..C⁻¹ A*) y una relación contraria

(si A no es un C cualquiera de B , A y B están en una no-relación), que se significa por I ; así $A.CB$ nos da $A..IB$ y recíprocamente $A..B$, $A.CB$. Nótese que las relaciones contrarias pueden ser compuestas aunque los términos contrarios no lo sean; A y no A son inconcebibles, pero el C de un no- C de A sí lo es: un hombre puede ser partidario de un no-partidario de A . Si A está en la relación C con B y B está en la relación D con E , A está en la relación compuesta BD con E . En estos silogismos por composición de relaciones aparecen las figuras que no tenían razón de ser en el silogismo onomático, sólo que no se determinan por el lugar del término medio, sino por la conversión de la relación. La primera figura es la de *transición directa*, A está en relación con B por el intermedio de las de A á C y de C á B ; la cuarta la de *transición invertida*, A está en relación con B por el intermedio de las de B á C y de C á A ; la segunda por la *relación al término medio*, A está en relación con B por el intermedio de las relaciones de A y B á C , y la tercera *por la relación del término medio*, A está en relación con B por el intermedio de las relaciones de C á A y de C á B . Boole, generalizando el procedimiento de Morgan, ha querido hacer en la Lógica una revolución semejante á la que Descartes hizo en la Geometría con la aplicación del Álgebra. En la Lógica antigua toda deducción se sacaba ó de una sola proposición (conclusiones inmediatas) ó de dos (conclusiones mediatas ó silogísticas); pero Boole se propone resolver todas las conclusiones lógicamente posibles de una ó de varias proposiciones por numerosos que sean sus términos. Todo el problema de la deducción consiste, según él, en eliminar de un sistema dado, cualquiera que sea el número de términos que contenga, tantos medios como se quiera, y determinar las relaciones implícitas en las premisas que se

deseen conocer. Para esto no basta la aplicación del lenguaje algébrico, entendido como símbolo de la cantidad, pero es hoy ya un principio reconocido por los matemáticos que la validez del análisis algebraico depende de las leyes de su combinación, no de la interpretación de sus símbolos. Una misma fórmula puede resolver problemas numéricos, geométricos, ópticos, etc., según la interpretación que se les dé. Los signos que para nuestro fin debemos emplear son los que expresan las nociones, las proposiciones y los razonamientos. Para representar las cosas objeto de nuestras concepciones Boole emplea los símbolos 1 (todo), 0 (nada); para las clases diferentes ó la reunión de individuos que tienen un carácter común los de x , y , z , y para las operaciones mediante las que el espíritu combina sus concepciones para formar otras nuevas los de $+$, $-$, $=$. Así para decir carneros blancos cornudos, representando la primera clase por x , la segunda por y , y la tercera por z , escribiremos xyz ; pero como es indiferente proceder separando de todos los seres los carneros, de éstos los blancos, etc.; de todos los seres los blancos y de éstos los carneros; de éstos los cornudos, ó de todos los seres los cornudos, etc., vemos que los símbolos lógicos tienen lo que los matemáticos llaman propiedad conmutativa, que $xy = yx$. Pero si estas dos letras tuvieran la misma significación la combinación de las dos no expresaría más que lo que cada una separadamente; de ahí que xx ó $x^2 = x$. La reunión en un todo de partes diferentes se expresa por la fórmula $x + y$, y cuando separamos un todo en partes diferentes ó separamos una parte del todo por la de $x - y$. Es indiferente el orden de distribución de las partes en un todo: así $x + y = y + x$, y también $z(x + y) = zy + yz$: los símbolos lógicos tienen, pues, también la *propiedad distributiva*. Si 0 significa nada y 1 todo, la fórmula algebraica $0 \cdot 1 = 0$ es también verdadera en lógica. Y si x

representa una clase determinada y I la totalidad de los seres, $I-x$ representará la suma de los seres que es preciso añadir á x para tener I , es decir, representará lo contrario de x , *no* x . Si á la ecuación $x^2-x=0$ sustituimos sus equivalentes $x-x=0$ ó $x(Ix)=0$, que traduciremos diciendo que todos los individuos que son al par x y *no* x son 0 , ó que no hay individuos que sean juntamente x y $I-x$, veremos cómo el llamado principio de contradicción no es más que una forma del principio de identidad. Si la clase que significamos está definida por las cualidades comunes de los individuos que las constituyen, los signos que las representen se escribirán á continuación como en la multiplicación algébrica; si es una colección de cosas diferentes se unirán con el signo $+$, y si la colección se define por la separación de ciertas partes se señalará con el signo $-$. Las proposiciones son primarias (las que expresan relaciones entre cosas) y secundarias (las que expresan relaciones entre proposiciones): respecto de las primeras, si la proposición es universal afirmativa basta con poner los términos en ecuación; pero si uno de éstos fuere particular se le añade el símbolo indeterminado v . Si fueren negativas se les da su verdadera significación, uniendo la negación al predicado. La correspondencia entre los símbolos lógicos y los algébricos no puede descubrirse *à priori*, sino *à posteriori*. De que unos y otros son conmutativos y distributivos se sigue que en el álgebra lógica, como en la matemática, se pueden las ecuaciones sumar, restar y trasladar de un miembro á otro: si $x=y$, $xz=zy$. Mas esta equivalencia no es completa de que $xy=zy$ no procede en lógica, como en matemáticas, que $x=y$ (si los miembros de una clase y que tienen la propiedad z son idénticos con los de x , que tienen la misma propiedad, no se infiere que todos los miembros de x sean idénticos con los de y), y al propio

tiempo la ley primitiva de la dualidad lógica, $x^2=x$, no tiene más que dos aplicaciones en álgebra cuando los valores de x sean 1 ó 0. De esta última ley, y de que las condiciones del razonamiento simbólico no son las mismas que las del no simbólico, saca Boole la regla en que se contiene todo su procedimiento, á saber: «Despreciar la interpretación lógica de los símbolos en la ecuación dada; tratarlos como símbolos cuantitativos susceptibles solamente de los valores 1 y 0; someterlos á los procedimientos matemáticos necesarios para su solución, y una vez obtenida ésta darles la interpretación lógica.» Stanley Jevons, discípulo de Boole, de que acepta el principio, combate, sin embargo, su procedimiento, no sólo porque vela los sencillos procederes del razonamiento deductivo bajo misteriosas operaciones algébricas, sino porque siendo esencialmente diferentes los símbolos que en él se emplean de los nombres ó símbolos que el lenguaje emplea, su lógica no es la lógica ordinaria y da consecuencias contrarias al sentido común. Así la proposición César, conquistador de las Galias, fué el primer emperador romano, simbólicamente $x=y+z$, nos daría transformándola $x-z=y$, esto es: César si no fué conquistador de las Galias fué el primer emperador romano. Esto consiste en que Boole ha convertido el cálculo lógico en un cálculo algébrico cuyas incógnitas no fueran susceptibles más que de los valores 1 y 0. Esto es subordinar la lógica á la matemática, cuando, por el contrario, el número está determinado por condiciones lógicas. Número es sinónimo de diversidad. Toda noción abstracta tiene una cierta unidad: la justicia, por ejemplo, se da igualmente en todos los actos justos; pero estos actos difieren entre sí por diversas circunstancias. Estas diferencias son la fuente de la pluralidad, por lo que el número debe definirse *la forma vacía de la diferencia*. Es necesario, por

consiguiente, invertir el orden jerárquico de Boole. Los términos de toda proposición no pueden ser más que afirmativos y negativos: los primeros se significan por las letras mayúsculas, los segundos por las minúsculas. Jevons reconoce á los símbolos lógicos las mismas propiedades que Boole, á saber: la *conmutativa* y la que éste llamaba *ley de dualidad* y *ley de simplicidad* más propiamente. Reconoce también, como sus antecesores, que toda proposición es en el fondo una identidad, pero distingue tres especies de identidades: *identidades simples*, *identidades parciales* é *identidades limitadas*. Las identidades simples de la forma $A=B$ (los triángulos equiláteros son triángulos equiángulos) han sido desdeñadas por los lógicos, y sin embargo entran en muchos razonamientos, como que comprenden todas las definiciones. Las identidades parciales de la forma $A=AB$ son las que la lógica peripatética consideraba como la inclusión de una clase en otra más extensa; pero cuando se dice los mamíferos son vertebrados, lo que se dice es que son una parte de los vertebrados los mamíferos, hay entre ambos términos la ecuación $A=AB$. Las identidades limitadas de la forma $A=AC$ son tan importantes como las anteriores, porque hay cosas que no son idénticas sino bajo límite y condición; así cuando decimos el oro es maleable se sobrentiende en estado sólido. Las proposiciones negativas, como afirman que el predicado no está en relación positiva con el sujeto, se expresarán representando el predicado ó la parte de él que se excluya por símbolos negativos bajo la fórmula $A=AC$. Siendo toda proposición una identidad en el fondo el razonamiento consiste en reemplazar en una proposición ó serie de proposiciones lo idéntico por lo idéntico, lo equivalente por lo equivalente, lo semejante por lo semejante. La antigua analítica procedía por inclusión y exclusión; la lógica general procede por *substi-*

tución, porque «en toda relación una cosa está con otra en la misma que tiene con otra idéntica semejante ó equivalente» y «en un conjunto podemos reemplazar una parte por su equivalente sin alterar el todo.» El razonamiento supone estas tres leyes del pensar: primero, la ley de *identidad* (lo que es, es); segundo, la de *contradicción* (una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo), y tercero, la de *dualidad* (una cosa tiene que ser ó no ser). La ley de dualidad desarrolla todas las clases que pueden constituir las diferentes combinaciones de los términos; la de identidad nos autoriza á substituir un término por otro equivalente, y la de contradicción á eliminar toda alternativa contradictoria con las condiciones dadas. Cuando se nos pide la solución de un problema lógico se forman primero todas las combinaciones posibles de los términos en él empleados, se eliminan luego todas las alternativas que contienen términos contradictorios y se ponen en ecuación los restantes. Estas combinaciones, para dos términos son cuatro, para tres son ocho, para cuatro son diez y seis, etc.; sus series es lo que Jevons denomina *alfabeto lógico*. Toda cuestión lógica, por compleja que sea, puede, pues, resolverse de una manera mecánica, y como el obstáculo es sólo lo largo del trabajo requerido, Jevons ha imaginado una máquina lógica, especie de piano en el que las ocho teclas de la derecha representan los términos positivos y negativos del sujeto, la central la cópula, las ocho de la izquierda los términos correspondientes positivos y negativos del predicado, dos anteriores á la derecha y á la izquierda la disyuntiva *ó*, la última á la derecha el punto que debe oprimirse al fin de cada proposición, y la última á la izquierda la que sirve para que la máquina vuelva á su estado primitivo. «Todo razonamiento es deductivo ó inductivo, pero éste está *formalmente* subordinado á aquél.» No hay medio de determinar las leyes que se

realizan en ciertos fenómenos si primero no tenemos el poder de determinar qué *resultados derivan* de una ley dada. La deducción lógica consiste en sacar de una ó muchas leyes todas las combinaciones que bajo ellas caben: la inducción formal, por el contrario, en sacar de ciertas combinaciones de términos las proposiciones generales que enuncian las condiciones que los rigen. Para formarse idea de cuán complicado es este procedimiento basta fijar la atención en que para tres términos son 256, para cuatro 65,536 y para cinco llegan á 4,294.967,296 las series que hay que considerar, por lo que la inducción formal, salvo para casos extremadamente sencillos, es imposible en la práctica. Extraño fenómeno y singular coincidencia podrá parecer á algunos que los modernos trabajos de los lógicos ingleses por sacar á la ciencia del conocer de los estrechos moldes en que la encerró Aristóteles les hayan conducido á idéntico resultado al que condujo la degeneración de las doctrinas peripatéticas en la Edad Media, á la invención de aquella máquina de pensar que tanto se ha censurado á nuestro Raimundo Lulio, y sin embargo no es más que la necesaria consecuencia idéntica del mismo idéntico principio. En odio á las ideas platónicas halladas por aquella dialéctica, que según Mr. Janet es un método objetivo y metafísico por el que el fundador de la Academia se coloca en el seno mismo del sér, se advierte en su gran discípulo cierta tendencia á limitar las operaciones lógicas á las formas vacías de la lógica formal. Pero lo que en Aristóteles no es más que una desviación, pues que no establece el divorcio entre la lógica y la metafísica, antes trata de unir las estrechamente considerando las categorías como leyes del pensamiento y como atributos del sér, y haciendo derivar el principio de contradicción de su teoría de la potencia y del acto, en la Edad Media caracteriza á la Lógica enteramente,

que queda reducida á *cómo conocemos* (*Logica modus cognoscendi explicat*), forma desligada de su contenido, que no podía llevar sino á hacer de la forma el contenido mismo, la ciencia de la idea en sí y por sí, la forma abstracta de la verdad, que es la verdad misma, como la define Hegel, ó á que apartada de lo que conocemos quede reducida á una mecánica *combinatoria* fundada en principios subjetivos, para la que sobra la inteligencia que se trata de dirigir. Hemos visto que Kant, al distinguir las formas puras del raciocinio, ó sean las *ideas*, halla que el razonamiento *categorico* se funda en el *principio de inherencia* y nos conduce á la *idea* de un *sér absoluto*, ya subjetivo, el Yo, que es el objeto de la *Psicología*, ya objetivo, el *Sér*, objeto de la *Ontología*; que el razonamiento *hipotético*, fundado en la *condicionalidad* y supremamente en el *principio absoluto de causa*, nos lleva asimismo á la idea de una *causa absoluta*, último principio de todo sér, á *Dios*, objeto de la Teología racional, y, por último, que el razonamiento *disyuntivo*, bajo el *principio de comunicación ó de mutua dependencia*, á la idea de una *totalidad absoluta*, ó al *mundo*, objeto de la Cosmología racional. Este análisis de Kant es tan profundo como verdadero, con alguna rectificación. En el razonamiento *categorico*, que descansa en la absoluta inherencia del atributo en el sujeto (sin la que ningún razonamiento ni juicio sería posible, con la que desaparece aquella fantasmagoría de la lógica formal, que deja la verdad del conocimiento fuera del conocimiento, y que hubiera evitado al mismo Kant el caer en el escepticismo subjetivo, consecuencia precisa del irracional divorcio de la Lógica y la Metafísica), lo que se afirma es la absoluta *identidad* entre el sujeto y el objeto, que el sujeto absoluto y el objeto absoluto son idénticos en la *unidad del sér*, bajo la cual y en mi límite se da también mi propia identidad subjetivo-objetiva, que hemos re-

conocido en la percepción Yo, relación entre la conciencia y la razón, que nos anticipa en el pensamiento la realidad de la ciencia. El razonamiento disyuntivo, con la *reciprocidad de las condiciones*, afirma la unión propia y total de los seres y esencias bajo el Sér, y el *hipotético* bajo la condicionalidad absoluta, ó sea la *causalidad*, declara la dependencia absoluta y orgánica de todos los seres y esencias en el Sér, en quien y por quien son. Así, mediante estas tres formas de razonamiento, que en suma se reducen á la primera, como en parte lo han notado los lógicos ingleses, llegamos á los conceptos necesarios para nuestro pensamiento de *Dios*, del *Mundo* y de las relaciones de Dios sobre el Mundo como *Sér Supremo*; siendo el razonamiento una vista organizada del Sér, como las operaciones todas del conocimiento una verificación suya.

XIV

**Fuentes de conocer.—Conocimiento sensible.—
Conocimiento sensible exterior.**

Á las preguntas ¿qué conozco? y ¿cómo conozco? sigue naturalmente la de ¿cómo conozco?, ¿mediante qué conozco?, ¿cuál es el órgano ó la fuente de conocer? Esta fuente, por lo mismo que es el medio de la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, no puede ser ni meramente subje-

tiva (no hay sujeto sin objeto), ni meramente objetiva (no hay objeto sin sujeto), sino que, como órgano común de ambos, manifiesta cómo el sujeto se determina por el objeto, y qué es lo que el objeto en el sujeto determina. Todo lo cognoscible para nosotros se reduce á objetos individuales, seres ó esencias medibles en toda relación, por ejemplo, este clavel; y seres ó esencias determinables, pero no determinadas, por ejemplo, clavel. El conocimiento de los objetos individuales se llama conocimiento sensible, porque lo formamos mediante el sentido (ya los del cuerpo, ya el interior del espíritu ó la fantasía). Este conocimiento sensible abraza dos esferas, una que suponemos transitiva-exterior, la *sensación*; otra inmediata é inmanente, la *representación fantástica*; pues aun sin resolvernos la cuestión de la objetividad del conocimiento sensible exterior, nosotros lo distinguimos, salvo casos excepcionales de nuestras propias imaginaciones.

La palabra sentido tiene una doble significación: unas veces se toma por todo medio de interiorizarse el objeto en el sujeto; así decimos sentido moral, sentido estético, sentido jurídico, sentido práctico, y en general sentido común: otras como el medio de comunicación individual del sujeto con el objeto: así en el conocimiento sensible exterior acostumbramos á llamar sentidos los extremos nerviosos, cuyos estados en la comunicación que los suponemos con la naturaleza son inmediata é individualmente percibidos por el

espíritu en su conocimiento inmediato é individual en su fantasía.

Conocimiento sensible exterior.—Distinguimos de todo otro este conocimiento, en los casos en que tenemos clara conciencia de él, como la presencia ante mí de estados ó de representación de objetos, otros que yo el sujeto que los piensa. El objeto de este conocimiento es, por consiguiente, algo que está en mí ó que á mí se refiere, pero que ni me sé haber producido, ni soy yo, el mismo que inmediatamente se conoce. Halla, pues, el conocimiento sensible exterior su particular unidad en la presencia ante mí de lo otro de mí en mí, en la *cœnestesis* ó conocimiento inmediato y total que tengo de mi cuerpo. En los estados que más ó menos propiamente se llaman de anestesia total, ni tengo conciencia de mis estados corporales, ni representación de objeto exterior alguno. La sensación total de mi cuerpo se determina en sensaciones todavía totales, que pudiéramos llamar *sensaciones de los sistemas*, como son la de calor y frío, la de electricidad, la general de la luz, la muscular, la de desfallecimiento, etc.; concrétese todavía más *en las de los aparatos*, como las del hambre, la sed, la necesidad de evacuar, que pueden llamarse *sensaciones digestivas*; la disnea, etc., que pueden llamarse *sensaciones respiratorias*; la opresión por la dificultad de

circular la sangre, que pudieran llamarse *sensaciones circulatorias*, etc.; *las musculares*, etc. Este género de sensaciones, que tienen ya órgano especial y que se refieren á objetos externos las más inmediatamente, forman el tránsito á las determinadísimas de los que ordinariamente se llaman los cinco sentidos mediante las del tacto, que bien puede decirse pertenecen á las unas y á las otras.

Lo que inmediatamente me está presente en el conocimiento de que nos estamos ocupando no son más que estados míos, y hasta tal punto este conocimiento es infalible; nadie, ni aun el que sueña ó delira, deja de ver ante sí aquello que se representa, y ni aun el poder infinito puede hacer que no me represente ó que me represente de otro modo lo representado. Pero la nota característica de estos estados sensibles es que se me *impone* como algo ante mí que no soy yo. ¿Cómo algo en mí que yo no sea? Como presencia de lo otro de mí en mí, como la presencia ante mí de los estados de mi cuerpo. Es, pues, la primera base del conocimiento sensible exterior la percepción inmediata que tengo de mi cuerpo en mi primera absoluta indivisa percepción *yo*. El conocimiento sensible exterior no comienza, pues, mi conocimiento. Si no *estuviera en mí*, ó cuando lo estoy tanto que me abstraigo, hasta donde esto es posible, de toda relación exterior en el *ensimismamiento* de una meditación profunda, todo lo que pasa en mi cuerpo me es extraño, sus estados *se dan en él*, pero no *se dan para mí*. Si de continuo no me supiera en general de mi cuerpo ¿cómo distinguir sus diferentes modificaciones como estados suyos? Hay, pues, necesidad de ver cómo se dan la diversidad de

Se nota todo desde aquí a p. 553

mis modificaciones corporales en la unidad de mi cuerpo (*base física del conocimiento sensible*), cómo esta relación provoca representaciones en el espíritu, que, penetrándolas más y más cada vez, llega á convertirlas en conceptos suyos (*base intelectual del conocimiento sensible*), y cómo levantándonos á la unidad en que se dan mi espíritu y mi cuerpo, en la inmediata percepción yo, hallo la concordancia esencial entre lo que me represento y lo representado (*base racional del conocimiento exterior sensible*). (a) *Base física del conocimiento sensible*. Tomada en su sentido más general, la fisiología contemporánea reconoce á la sensibilidad como una propiedad de los seres orgánicos, definiéndolos con Wundt: el hecho de responder el sér vivo por sus modificaciones á las provocaciones de los excitantes. Estas modificaciones, cuando se refieren á las funciones de nutrición, se llaman *sensibilidad trófica*, á diferencia de la que se refiere á las funciones de relación, y es común á vegetales y animales; pero nos equivocariamos si le atribuyéramos exclusivamente el carácter de inconsciente, porque alguna vez lo es también la sensibilidad de los órganos de la vida de relación. Considerada la sensibilidad en la serie animal, psicológicamente se confunde en sus grados inferiores la sensibilidad trófica con la de relación, á que se llama por Sergi *esthophyluthia* ó sensibilidad de defensa, porque no aparece todavía separación de órganos, ni, por consiguiente, de funciones. Lo mismo parece ocurrir en el hombre en el estado embrionario; pero desde que comienzan á distinguirse los órganos de nutrición de los de relación, la diferencia de estas dos sensibilidades aparece. Los órganos de la última son los nervios, tanto centrales como periféricos. Estos últimos no son más que órganos especiales propios para sufrir modificaciones de las fuerzas exteriores y transmitir las á los centros, siendo inconscientes como todos los

nervios de transmisión. Al principio la célula orgánica es una masa protoplasmática sin envoltura, toda ella contráctil, ó un protoplasma móvil, contenido en una membrana limitante, sólida y desprovista de movimiento. El sentido del tacto es el único que aparece en ella distintamente; la impresión produce un movimiento, que del punto impresionado se propaga al cuerpo entero. La primera diferenciación de las funciones sensitivas se encuentra en los protozoarios, donde en la cubierta que envuelve la substancia contráctil aparecen pelillos vibrátiles, que funcionan como órganos táctiles y hasta parecen sensibles á la luz si la mancha roja pigmentaria que se encuentra en muchos infusorios es, como creen algunos naturalistas, un órgano visual primitivo. Los organismos compuestos dividen su germen en gran número de células que, homogéneas en su nacimiento é idénticamente contráctiles, modifican constantemente sus materiales y su forma, dando origen á los tejidos de la planta y del animal. Las funciones nutritivas de aquélla adquieren tan prodigioso desarrollo, que los vegetales superiores se ocupan exclusivamente de multiplicar y transformar la substancia orgánica. En los animales, por el contrario, el proceso consiste en diferenciar las funciones propiamente animales de las vegetativas. La masa celular del *vitellus*, primitivamente homogénea, se separa en una capa periférica *ectodermo* y otra central *entodermo*. El espacio ocupado por ésta se ensancha, dando origen á la cavidad del cuerpo, que comunica al exterior por una abertura; más tarde aparece otra capa de células, el *mesodermo*, y entonces comienza la diversificación de órganos y de tejidos, originándose de la capa externa el sistema nervioso y los órganos sensoriales de la interna, los aparatos de nutrición y de la media el sistema vascular. Tres clases de elementos de forma diferente, dice Wund, componen el sistema nervioso:

las *células nerviosas* ó *ganglionares*, los *filetes* ó *tubos nerviosos*, y una substancia intermedia, ya amorfa, ya fibrosa, que, según la opinión común, es una especie de tejido conjuntivo. La composición química de la substancia nerviosa es aún imperfectamente conocida. Los tejidos que la envuelven y la protegen pertenecen á la clase de los elásticos y gelatinosos, excepto la *neurokeratina*, que envuelve la médula, que es análoga á la substancia córnea de los tejidos epiteliales: la materia nerviosa propiamente dicha es una mezcla de cuerpos diferentes, de los que muchos se parecen á las grasas por su solubilidad, pero difieren de ellas por su composición química. La más importante de estas substancias es la *lecithina*, cuerpo muy complejo en el que se asocian los radicales de los aceites grasos del ácido fosfórico y de la glicerina con una gran dosis de amina á la *nebrina*. También se encuentran en ella la *cerebrina*, que se clasifica entre las glycosides azoadas, porque sometida á la ebullición con ácidos produce una especie de azúcar y otras materias de descomposición mal definidas, y por último, la *cholesterina*, alcohol fijo ricamente carbonado, y además cantidades considerables de materias de la especie de las albuminoides, que se parecen mucho á la caseína. Nada sabemos acerca de la conexión fisiológica de estos principios constituyentes, ni de su repartición en las diversas partes elementales del tejido nervioso. Á lo que parece en él se produce una síntesis química, que tiene por objeto crear con los complexos materiales combustibles aportados por la sangre, cuerpos más complexos todavía que, gracias á su gran comburencia, representen una gran suma de trabajo disponible. Lo que inclina á esta opinión es la presencia de la *lecithina*, más fácil de descomponer que la *cerebrina* y la *cholesterina*, apesar de ser eminentemente comburentes en cantidades tan considerables, que pro-

blemente en vez de ser depositadas por la sangre se han fabricado en el mismo lugar en que se encuentran. Las sustancias fosforadas, análogas á las albuminoides por su composición y sus propiedades químicas, se presentan en condiciones que permiten creer se formen en el interior de la célula animal: la *nucleina* es un cuerpo fosforado de esta especie, y según la opinión de Hoope-Seyler estas sustancias fosforadas, análogas á las albuminoides, son los grados intermedios entre la albúmina y los cuerpos de la *lecithina*. Por consiguiente, todos los actos químicos de la sustancia nerviosa tendrían por fin producir combinaciones en que se acumularan cantidades considerables de calor y de trabajo. La hoja más exterior del disco germinal se separa de los dos lados de la istria primitiva y forma dos elevaciones parecidas á ribetes separados por una canal. Esta canal ó *hendidura* primitiva, juntándose los bordes, forma el tubo medular, en cuya cavidad se aloja la médula espinal, compuesta de células pertenecientes á la formación primitiva. El primer esbozo del cerebro aparece cuando la extremidad anterior del tubo medular, creciendo rápidamente, produce la *vesícula cerebral primitiva*, que no tarda en dividirse en tres, las vesículas cerebrales *anterior, media y posterior*. De la extremidad anterior de la primera vesícula cerebral provienen los nervios olfativos; de las partes laterales de la tercera vesícula los nervios auditivos, y los ópticos aparecen como efecto del crecimiento del cerebro anterior: sin embargo, los hechos fisiológicos no dejan duda de que las células originales de los nervios ópticos se encuentran en el cerebro medio. La vesícula anterior y la posterior del cerebro se dividen á su vez en dos vesículas, una principal y otra secundaria, resultando así cinco divisiones, que corresponden: la primera, del cerebro anterior, á los futuros hemisferios cerebrales; la segunda á los tálamos ópticos;

el cerebro medio, que ha permanecido indiviso en su desarrollo, á los tubérculos cuadrigéminos del hombre y de los mamíferos y á los bigéminos (*lobuli optici*) de los vertebrados inferiores, y el cerebro posterior al cerebelo y á la médula oblongada. Las formaciones procedentes del cerebro medio, del cerebro intermedio y del cerebro posterior, esto es, la médula oblongada, los tubérculos cuadrigéminos y los tálamos ópticos con los haces de filetes nerviosos que vienen de la médula y se extienden sobre ellas se llaman *tronco cerebral*, mientras que las formaciones de la primera y cuarta vesículas, los hemisferios cerebrales y el cerebelo se llaman *capa cerebral*, porque en los animales superiores cubren el tronco cerebral como una capa. El *cuerpo calloso*, que es una cinta de substancia blanca, divide la *corteza* ó capa cerebral del tronco ó de la *base*. La parte externa del cerebro está compuesta de dos substancias, gris y blanca: la primera, que es la más superficial, forma la *corteza* ó las *capas corticales* del cerebro; la segunda, muy tupida, que constituye la mayor parte de la masa cerebral, ha sido denominada por Meynert *corona radiante*, porque está compuesta de fibras nerviosas que se extienden hacia la periferia en figura de radios. La configuración externa del cerebro presenta gran número de cisuras más ó menos profundas, que son los *gyrus* ó *circunvoluciones cerebrales*, que se distribuyen en cuatro lóbulos, el frontal, el parietal, el temporal y el occipital, y excepto el último, que tiene cuatro circunvoluciones, los demás tienen tres. Otras se encuentran en la parte interna de los hemisferios cerebrales, como la circunvolución ascendente del lóbulo occipital, el *gyrus fornicatus*, ó del cuerpo calloso, el del *hipocampo*, el *lóbulo lingual*, el *lóbulo fusiforme* y el *bulbo olfativo*, adherente al lóbulo frontal con sus cisuras correspondientes. La corteza cerebral está compuesta de cinco capas: la primera, de

0,25 milímetros de espesor, contiene pequeñas células ganglionares, allá al límite externo una capa muy tenue de fibras nerviosas, y por último una redecilla de fibras nerviosas muy delgadas; la segunda, del mismo espesor, contiene células de forma piramidal, pero pequeñas; la tercera, de triple espesor que las otras células piramidales, pero más grandes; la cuarta, del mismo espesor que las dos primeras células redondas y algunas triangulares, y la quinta, células fusiformes. Hay, sin embargo, en la corteza cerebral puntos especiales (como el lóbulo occipital, la cisura de Silvio, el bulbo olfativo, el cuerno de Amnón y el de la extremidad anterior de la circunvolución del hipocampo) en que faltan algunas de estas capas ó se encuentra otra ó están dispuestas de modo diferente; pero estos tipos especiales son una porción insignificante respecto de la masa total. En la base del cerebro los ganglios mayores y más importantes son los *cuerpos istriados*, los *tálamos ópticos* y los *pedúnculos cuadrigéminos*. El cuerpo istriado presenta el aspecto de una masa gris espesa y voluminosa por delante, que se prolonga hacia atrás por una cola prolongada descubierta sólo por la cara superior; las otras tres están hundidas en la masa cerebral. Los tálamos ópticos se distinguen de los cuerpos istriados por su forma ovoide y por su color blanco, debido á que una capa de fibras blancas recubre en su superficie su masa gris. Exteriormente presentan tres tubérculos, anterior, medio y posterior: este último es el *pulvinar* ó *almohada de los tálamos ópticos*. Los tubérculos cuadrigéminos situados detrás de los tálamos ópticos deben su nombre á cuatro prominencias que presentan en su configuración externa. En el intervalo que separa los tubérculos cuadrigéminos anteriores de los tálamos ópticos se halla sumergida la *glándula pineal*, de tejido análogo al de las glándulas linfáticas y que se adhiere al cerebro exte-

riormente. En la estructura interior de los cuerpos istriados se encuentran grandes células multipolares muchas veces pigmentadas; otras tambien multipolares más pequeñas pigmentadas, que presentan prolongaciones subdivididas, y otros elementos más pequeños, pero evidentemente nerviosos, que no hay que confundir con los núcleos de la neubrogia. La estructura de los tálamos ópticos es menos conocida, pero en su mayor parte su substancia gris está compuesta de células fusiformes. La substancia gris de los tubérculos cuadrigéminos está compuesta de pequeñas células multipolares, de otras mayores, aunque en menor número, y de otras notables por su tamaño y cantidad. Los pedúnculos que ligan el cerebro, el cerebelo y la médula oblongada se dividen en *cerebrales* y *cerebelales*. Los primeros se extienden desde los cuerpos istriados y los tálamos ópticos longitudinalmente, uno por cada lado para converger hacia atrás, y después de haber atravesado la *protuberancia* llegar á la *médula oblongada*. Cada pedúnculo está formado por dos capas separadas por el *lugar negro* (substancia negra de Soemmering), una inferior ó *piramidal*, que también se llama el pie del pedúnculo, otra superior ó el techo (*tegmentum pedunculi*). Los pedúnculos *cerebelales* son: un par *superior* (*processus ad testes*), uno *transverso* (*processus ad pontem*) y otro *inferior* (*processus ad medullam*). Del segundo par se forma en gran parte el *nudo del encéfalo* ó la *protuberancia*, mientras que el inferior concurre á formar la parte posterior de la *médula oblongada*. El cerebelo está formado por dos grandes lóbulos laterales separados por uno medio llamado *la lombriz*, por su figura. El interior del cerebelo está formado por substancia blanca, al principio fibrosa, luego laminosa; su parte externa y cortical de substancia gris, que forma tres capas, la externa *capa gris*, la segunda compuesta de grandes células y la tercera y más inter-

na gris roja, llamada de las granulaciones. En la médula oblongada se distinguen las *pirámides* anteriores y posteriores y las *olivas*. Los haces de fibras, que ascienden verticalmente y rodean estos núcleos, se denominan *cordones con vaina* (Hülsenstränge). Á partir de la extremidad posterior de la médula oblongada los cordones laterales son más delgados, y al nivel de la fosa romboidal desaparecen enteramente; por eso los *cordones posteriores* aumentan exteriormente de circunferencia. En el segmento inferior de la médula oblongada un surco superficial los separa en *cordón granizado* (*funiculus gracilis*) y *cordón cuneiforme* (*funiculus cuneatus*). Estos cordones hacia la extremidad inferior de la fosa romboidal tienen una especie de nudos que provienen de núcleos grises en su interior. La división de estos cordones parece prolongarse en los que limitan por cada lado la forma romboidal, esto es, en los cuerpos istriados, que por su volumen parecen ser los cordones más importantes de la médula oblongada. Contienen éstos en su interior sustancia gris, y son notables por lo entrelazado y plexiforme de sus fibras. Por arriba penetran en la médula del cerebelo, formando, como se ha dicho, sus pedúnculos inferiores. En medio de ellos aparecen en el fondo de la fosa romboidal dos cordones recubiertos por la formación cabitaria de la sustancia gris, que parecen continuar las partes de la médula situadas antes del canal central: estas formaciones se componen las más veces de sustancia gris y llenan el suelo de la fosa romboidal, y por su configuración convexa se les ha llamado *cordones ó eminencias redondas* (*eminentiæ teretes*). Además de estos tejidos se encuentran grupos de fibrillas que enlazan la médula transversalmente, cuyo trayecto es muy complicado y hasta ahora poco conocido, y que se llaman *fibras zonales* (*stratum zonale, fibræ arcuatae*). Del cerebro salen diez pares de nervios, que se di-

viden en sensitivos, motrices y mixtos. Los primeros son: los olfativos (primer par), que son las fibras que, partiendo del bulbo olfativo, van á la mucosa nasal; los ópticos (segundo par), cuyo origen se halla de una parte en el tubérculo cuadrigémino posterior y en el pulvinar de los tálamos ópticos, y de otra en el tubérculo cuadrigémino posterior, y por último los acústicos, que salen al lado y un poco más atrás del facial (que sale del borde posterior de la protuberancia). Su trayecto en el interior del bulbo no es bien conocido; pero se sabe que algunas fibras de este nervio van al cerebelo. Los segundos: el nervio óculo-motor común (tercer par), que nace de la cara interna de los pedúnculos cerebrales; el nervio patético (cuarto par), el menos conocido, emerge en la cara posterior del eje encéfalo-raquidiano y tiene el mismo núcleo que el anterior en los tubérculos cuadrigéminos; el nervio aductor del ojo (sexto par) sale de la cara posterior del puente de Varolio y su núcleo se halla en las profundidades de la médula oblongada, y el nervio hypogloso (duodécimo par), formado por una serie de raíces alojadas en el surco que separa las pirámides de las olivas. Por último, los terceros son: el trigémino (noveno par), que sale en forma de un gran cordón oval de los lados de la protuberancia; como núcleo de este nervio se designa la región del seno romboidal; pero otras fibras provienen de la región de los tubérculos cuadrigéminos de la parte inferior de la médula espinal; el nervio facial (séptimo par), que sale del borde posterior de la protuberancia y cuyo núcleo se halla en la médula oblongada; el glosio-faringio (noveno par), que surge entre las olivas y el cuerpo retiforme y cuyos núcleos están en el seno romboidal y en lo profundo de la médula oblongada; el nervio vago, que sale debajo del anterior y cuyo núcleo es el mismo, y el espinal, que tiene su núcleo en la médula del mismo

nombre y sale de su segmento superior y de la parte más inferior de la médula oblongada. *Médula espinal*. Encerrada en la espina vertebral, la médula espinal es al principio un canal lleno de líquido, cuya pared interna está tapizada de células de desarrollo: unas tienen el carácter de células del tejido conjuntivo, y suministran una substancia intercelular amorfa; otras llegan á ser células nerviosas, porque se prolongan en diversos sentidos, cuyas prolongaciones, ora se convierten directamente en filetes de los nervios periféricos, ora continúan dividiéndose hasta resolverse en un enrejado de filetes terminales, en que probablemente los filetes nerviosos centrales y periféricos tienen su raíz. Los filetes nerviosos nacen hacia la periferia del tubo medular, y las formaciones celulares se aproximan al centro de la cavidad. Las células nerviosas y los nervios á que dan origen á derecha é izquierda se reúnen en grupos simétricos, que, por su unión con dos partes diferentes de la corteza germinal, se separan de nuevo en dos divisiones. Así la substancia gris aparece á derecha é izquierda como una columna posterior y otra anterior envueltas circularmente por la substancia blanca ó medular, que según la forma del corte que resulta de las secciones transversales de estas columnas, reciben el nombre de *cuernos posteriores* y *cuernos anteriores*. El cuerno posterior de cada lado se une por su mitad con el cuerno anterior, y del mismo modo las raíces nerviosas emergentes se disponen en dos series, raíces *anteriores motrices* ó *quinesódicas*, que son grandes células con prolongaciones múltiples y ramificadas, excepto por una parte, en la cual, según toda probabilidad, se continúa con una fibra de la raíz anterior (prolongación de Deiters), y raíces *posteriores sensibles* ó *estesódicas*, compuestas de células más pequeñas y diseminadas sin orden. Así la substancia gris presenta la forma de una *H* ocupando el

eje de la médula. La forma de las dos ramas mayores de la *H* varía según el punto en que se las examina: en general se inclinan algo hacia fuera, por lo que de sus *cuernos*, como hemos dicho, el anterior es más grueso y está separado de la *pia mater* por una porción considerable de substancia blanca: el posterior, más delgado, se aproxima á esta membrana hasta parecer tocarla; sin embargo, está separado de ella por una lámina, aunque muy delgada, de substancia blanca. La rama transversal, llamada *comisura gris*, visible en el fondo del surco medio posterior, está separada por delante del surco medio anterior por una tira de substancia que lleva el nombre de *comisura blanca*. La comisura presenta en su centro el corte de un conducto, *conducto central de la médula ó conducto del epéndima*. En el punto de unión del cuerno posterior con la comisura gris se encuentra un grupo muy distinto de células, que por su superposición forman una verdadera columna, que se encuentra en la región dorsal entre los dos engrosamientos cervical y lumbar (*columna vesical de Clarke ó núcleo de Stelling*). Alrededor del canal central se unen las dos masas de substancia gris. Los canales anterior y posterior dividen la médula espinal en dos mitades simétricas, y las raíces nerviosas emergentes separan cada una de estas mitades en tres cordones: el *cordón posterior* entre la canal media posterior y las raíces posteriores; el *anterior* entre la canal media anterior y las raíces anteriores, y el *lateral* entre las dos series de raíces. La *substancia blanca* envuelve por todos lados la substancia gris y le forma una especie de estuche de *capa* medular. Las cubiertas que rodean á la médula son las mismas cerebrales: la *dura mater*, la *aragnoides* y la *pia mater*. La primera constituye una especie de estuche fibroso, que envuelve y protege á la médula; pero lejos de adherirse, como la dura mater craneana, de que procede, á la

pared ósea, es completamente independiente: por detrás está separada de las láminas vertebrales por un tejido celular laxo, cuyas mallas contienen una grasa floja casi líquida; por los lados está atravesada por los nervios raquidianos, y á este nivel se confunde con la pia mater, y por su cara interna se une á la médula por numerosas prolongaciones filamentosas, muy laxas por lo común, que nacen de la pia mater. La aragnoides presenta, como la del cráneo, una hoja parietal, que tapiza la cara interna de la dura mater, y otra visceral, que cubre la pia mater: envuelve también las raíces de los nervios, formando como el fondo de un saco, que tapiza la dura mater. En cambio la pia mater raquidiana, en vez de estar, como la craneana, muy flojamente adherida á la substancia nerviosa, está íntimamente adherida á la médula; en vez de ser, como aquélla, delgada, frágil y transparente, es gruesa, resistente y opalina; y en vez de ser, como aquélla, una membrana vascular, tiene toda la apariencia de una membrana fibrosa. Hace el papel del neurilema. Por su cara externa, prolongaciones celulosas nacidas de toda su circunferencia la unen á la dura mater; pero de sus costados nacen una serie de dentellones que separan en su origen las raíces anteriores de las posteriores de los nervios raquidianos, dentellones que tienen la forma de un triángulo, cuya base descansa sobre la médula, y el vértice toca á la dura mater. Estas prolongaciones forman á cada lado una tira festoneada á la que se da el nombre de *ligamento dentado*. Envía también una prolongación, que acompaña á las raíces nerviosas hasta su salida, y se prolonga, por último, en el *ligamento coxígeo*, especie de cordón redondeado que sigue la dirección de la médula adelgazándose al paso que desciende, y parece como que se pierde entre los nervios de la *cola de caballo*. Se inserta en la base del coxio y sirve para sujetar la mé-

dula. *Funciones cerebrales.* Dos tendencias se encuentran entre los anatómicos y fisiólogos al apreciar estas funciones: para unos el cerebro es un compuesto de órganos distintos, para otros los hemisferios cerebrales son completamente solidarios; lo primero conduce á las *localizaciones cerebrales*, lo segundo al *unicismo* del sistema cerebral. Lussana divide los centros encefálicos en *cerebro* propiamente dicho, *mesencéfalo*, *sistema peduncular* y *cerebelo*. El primero es el órgano de la inteligencia, de los instintos y de la voluntad; el segundo, con la médula oblongada y la médula espinal, es un centro sensitivo-motor. El sistema peduncular es un centro motor y de sentimiento, no órgano de transmisión, y el cerebelo tiene por función la *enervación del todo muscular*. Luys, por analogía con las células de la médula espinal, piensa que las capas corticales del cerebro que tienen las células más pequeñas son las sensitivas, y las más grandes las motrices; que estas células sensitivas y motrices están unidas por la substancia blanca del cerebro con los tálamos ópticos, centro exclusivamente sensitivo, y los cuerpos istriados centros de movimiento. Para Carpenter los tálamos ópticos y los cuerpos estriados son órganos sensoriales y motores unidos á la substancia cortical del cerebro por medio de fibras, y piensa que «es probable que haya dos especies de fibras, las unas que suben desde los tálamos ópticos á las zonas corticales, donde se recoge el resultado de los cambios físicos producidos en estas zonas por las impresiones sensitivas que ellas reciben; las otras, que descienden de la corteza cerebral á los cuerpos istriados, donde reúnen los resultados físicos de los cambios que se han producido en las zonas corticales. Estas fibras, que ponen en relación el órgano de la inteligencia y de la voluntad con la parte del aparato nervioso que suministra el mecanismo de las sensaciones y de los mo-

vimientos automáticos é instintivos, han sido llamadas por el antiguo y sabio anatómico Reil el *nervio del sentido interno*.» Para Carpenter el *sensorium* está constituido por los ganglios sensoriales (cámaras ópticas, cuerpos istriados, ganglios cuadrigéminos y bulbo olfativo). El cerebro es el órgano de la voluntad y de la inteligencia, y se le puede considerar como un órgano especial superpuesto al mecanismo automático, que constituye en el hombre la parte esencial y fundamental del sistema nervioso, como un órgano añadido que corresponde á nuevas funciones, órgano que no es esencial á la conciencia, puesto que la substancia de que está formado es insensible á las excitaciones. «No pensamos, no sentimos con el cerebro, del mismo modo que no vemos con los ojos; pero así como los cambios retinianos se transforman en sensaciones visuales, los cambios del cerebro se transforman en ideas y emociones. El misterio está en un *acto de transformación*, que no es mayor para la excitación de la conciencia *ideal y emocional* de las modificaciones cerebrales que para las excitaciones *sensacionales* debidas á las modificaciones de la retina.» Los hemisferios cerebrales hacen el mismo papel respecto del *sensorium* que los aparatos externos de los sentidos: aquéllos para las ideas, la voluntad, las emociones; éstos para las sensaciones. Así, pensando que la conciencia reside en el *sensorium*, para Luys es el cerebro, mientras que para Carpenter el cerebro no es más que un aparato de *reflexiones ideo-motrices*. Ferrrier está en gran parte de acuerdo con Luys; aplicando corrientes galvánicas á cerebros intactos, ha señalado hasta quince centros de localización, y procediendo luego á la ablación de estos centros, ha inducido de sus experiencias que los cuerpos istriados y las cámaras ópticas son estaciones secundarias del sentimiento y del movimiento, y que los centros psí-

quicos conscientes son los hemisferios donde, en oposición á Carpenter, cree que los fenómenos intelectuales y los movimientos voluntarios se producen directamente. Respecto del mesencéfalo, constituido para él por el puente de Varolio, los ganglios cuadrigéminos y el cerebelo, cree que sus funciones son el mantenimiento del equilibrio físico, la coordinación de la locomoción y la expresión de las emociones. Schiff cree que los tálamos ópticos son órganos de movimiento; y respecto á su sensibilidad, que galvanizando con una pila simple la superficie de una capa de los tálamos, no ha podido producir movimientos que indiquen la sensibilidad; sin embargo, piensa que no las capas más superficiales, sino las más profundas, la poseen en cierto grado; pero que, por grande que sea la excitación que la produzca, no llega jamás al dolor; los tubérculos cuadrigéminos son para él los centros de la visión y de los movimientos del ojo; los cuerpos istriados el principio de los hemisferios cerebrales, sin ninguna función que les sea característica; respecto de los lóbulos cerebrales, sus experiencias concuerdan con las de Lussana, pero no así sus conclusiones, pues cree que son *un gran aparato de reflexión de los órganos de los sentidos á los movimientos generales del cuerpo*; y respecto al cerebelo, contra la opinión de Flourens, que lo creía el órgano de la coordinación general de todos los movimientos; que es el que *les da la seguridad necesaria*. Wund pone los órganos centrales de la visión en los tubérculos cuadrigéminos, y en los tálamos ópticos el centro donde se verifica el enlace funcional de los movimientos locales, con las sensaciones del tacto, y piensa que, acaso por medio de fibras que van al nervio *óptico*, se establecerá también una relación entre las impresiones visuales y los movimientos, que las masas principales de los cuerpos istriados, con los músculos lentiformes, son un punto esen-

cial nodal de las vías motrices, por donde se verifica el paso de la impulsión voluntaria á los músculos; que á las funciones motrices es preciso referir también los pedúnculos cerebrales, y por último, cree que el cerebelo es el órgano determinado por las impresiones sensitivas á la regularización inmediata de todos los movimientos arbitrarios. Broca ha sido el primero que ha atribuido la afasia á la destrucción de la circumbolución frontal anterior, quedando intactos los órganos motores del lenguaje. Esta localización, sin embargo de ser la mejor comprobada, no deja de tener sus excepciones. Se da la afasia sin lesión de la tercera circumbolución izquierda (circumbolución de Broca), con lesión y sin lesión de la tercera frontal derecha, y no se da la afasia con lesión de la tercera circumbolución izquierda, con lesión y sin lesión de la tercera de la derecha. La hipótesis de las localizaciones cerebrales que, según Taine, han llegado á constituir una verdadera *Geografía cerebral*, ha sufrido en nuestro tiempo una modificación importante. Referida primero á la colocación del órgano ó á su contextura fija (las tres celdas de D.^a Oliva, las protuberancias de Gall), se atribuye hoy á una conexión interna y á una combinación dinámica; pensándola con Wund, Spencer y Siciliani, como una especie de aplicación de la ley de la división del trabajo; poniéndose antes en el cerebro el asiento de las facultades animicas superiores, dejando para el resto del organismo los de la vitalidad y la sensibilidad inconsciente, hasta el punto de que Santo Tomás enseñaba que el alma sin el cerebro no podía *nec esse, nec operari*, y que, en general, era reconocido con Balmes que el cerebro era, á lo menos, el *receptáculo* de las sensaciones, ahora se piensa ya, con Lewes, que el cerebro es una adición á los órganos de los sentidos, y que el sistema nervioso es donde quiera igual en propiedad y en estructura; con

muchos fisiólogos, desde la época de Müller, en la indiferencia funcional de los órganos, y con Claudio Bernard «que los progresos de la fisiología moderna han probado que la localización absoluta de las funciones de la vida es una quimera. Los manantiales del calor—añade—están en todas partes y en ninguna, de un modo exclusivo. El cerebro no se exime de esta ley general, que rige la circulación de la sangre, en todos los órganos, porque se ha probado hasta la evidencia que el sueño coincide, no con la congestión, sino, por el contrario, con la anemia del cerebro. Cuando se les quita el cerebro á los animales inferiores se suprime necesariamente la función del órgano; pero la persistencia de la vida en los seres permite al cerebro reformarse, y, á medida que se regenera el órgano, se ven aparecer sus funciones. Quitando á un pichón los lóbulos cerebrales, el animal pierde sus sentidos y la facultad de ir á buscar su comida. Sin embargo, si se le introduce el alimento el animal puede sobrevivir, porque las funciones han quedado intactas hasta donde se han respetado sus centros nerviosos especiales. Poco á poco se regenera el cerebro con sus elementos anatómicos propios, y á medida que se regenera aparece el uso de los sentidos, y el animal recobra la inteligencia.» La unidad del sistema nervioso, la sustitución funcional de unos centros por otros y la posible regeneración de estos centros llevan con Lange á pensar que «no aparece el cerebro como un alma ni como un órgano productor de modo incomprendible de la inteligencia y la voluntad, sino como el que da origen á las combinaciones más complicadas de la sensación y del movimiento.... En las ablaciones no se amputa pedazo á pedazo el alma, como dice Büchner, sino que el escalpelo destruye un aparato de combinaciones, formado mecánicamente de moléculas distintas, que desempeñan un papel muy

variado. El carácter individual del animal y su originalidad viva subsisten hasta que la vida se extingue con el último aliento;» y con Robert Mayer que «se producen continuamente en el cerebro vivo modificaciones materiales, que se caracterizan por la expresión de actividades moleculares, á las cuales están intensamente unidas las operaciones del espíritu individual; pero es un error grosero identificar estas dos actividades que se producen paralelamente. Se sabe, por ejemplo, que no se puede transmitir un despacho telegráfico sin la producción concomitante de una acción química; pero el contenido del despacho no puede ser considerado de ningún modo como función de una acción electroquímica. Lo mismo puede decirse del cerebro, que es el instrumento del espíritu, pero no el espíritu.»

Si, como parece resultar de las experiencias de C. Bernard, «todo lo que vive siente y puede ser anestesiado;» si el primer asiento de las sensaciones, como piensan Wund y Hartmann es el protoplasma, y éste es, como parece, homogéneo, homogéneas deberán ser también las primeras sensaciones. Estas sensaciones parecen ser sólo, al principio, las de presión y las de temperatura. Las sensaciones pueden ser ocasionadas por irritantes internos ó externos. Las primeras son las sensaciones generales (*Gemeinempfindungen*) ó sensibilidad del cuerpo (*Gemeingefühl*). Entre ellas ocupan un rango importante las que provienen de los órganos nerviosos centrales, que pueden clasificarse en tres grupos: las que sirven de regulador á ciertas fun-

ciones vegetativas, como las del hambre, la sed y la necesidad de respirar; las sensaciones del movimiento y las sensaciones centrales.

Las sensaciones correspondientes al primer grupo, constituyen, dice Wundt, un elemento esencial de la sensibilidad general. Con estas sensaciones, originadas de la irritación central, y localizadas en la periferia, se unen de ordinario las que resultan de la excitación de los mismos órganos periféricos. El origen de las sensaciones del segundo grupo es mixto, pues que en ellas se combinan las que son debidas á la contracción de los músculos con las de enervación central. Las del tercer grupo son las sensaciones que provienen de la irritación de las superficies sensoriales centrales, que irradian por los filetes de los nervios sensoriales á los órganos exteriores de la sensibilidad. Son de dos clases: ó son los elementos constituyentes de las representaciones reproducidas, ó son los elementos de las alucinaciones y de los ensueños. El origen de las excitaciones automáticas que sobrevienen durante ellos, residen, en sentir de Wundt, en los centros de enervación de la médula oblongada. Mosso había demostrado que la cantidad de sangre contenida en los órganos periféricos disminuye durante el sueño. Esto autoriza á pensar que, por el debilitamiento de los movimientos respiratorios, la sangre se pone disnéica y obra excitando ya los centros vaso-motores, ya otras regiones, especialmente de la corteza cerebral, lo que parece confirmarse por las convulsiones disnéicas y las sacudidas epilepteiformes, que con tanta facilidad se manifiestan durante el sueño. Los fenómenos de irritación, que acompañan á la enagenación mental, sólo se diferencian en grado de los que se manifiestan normalmente en el ensueño. Son de dos órdenes: senso-

riales y motrices. Las excitaciones sensoriales se manifiestan por sensaciones y representaciones de los diversos sentidos, que igualan á veces á las producidas en ellos por los agentes exteriores. Á este género de alucinaciones se asocian modificaciones del sentido muscular y de la sensibilidad general. Los fenómenos de irritación motriz aparecen bajo la forma de acciones irresistibles, que sorprenden casi siempre por su singular energía. En el ensueño, como en la enagenación mental, las sensaciones y los impulsos motores, provenientes de la irritación automática, se modifican por la constitución propia ó adquirida del cerebro, y dan á las representaciones una marcha coherente, mezclándose á los restos de las sensaciones anteriores. Allison ha hecho notar la analogía entre el ensueño y la locura por el fenómeno de la *enagenación nocturna*. Sin embargo, otros fisiólogos como Lyus y Ferrier atribuyen la locura y las enfermedades del cerebro al empobrecimiento, á la anemia cerebral.

Los sentidos exteriores, lo mismo en el hombre que en la serie animal, parecen proceder de la la envoltura externa del cuerpo. Este nacimiento se manifiesta: 1.º Por la perfección sucesiva del sentido general del tacto, que origina la formación de aparatos táctiles especiales. 2.º Por la aparición de órganos sensoriales específicos. El órgano del tacto es la piel, que se compone de tres capas superpuestas. 1.ª La *epidermis*, membrana continua, densa y transparente, formada por células reunidas, llenas de una substancia córnea. 2.ª Una capa mucosa llamada *la red de Malpighi*, formada de células

microscópicas, de núcleo granuloso, y ligeramente teñidas de amarillo. Y 3.^a La *dermis*, que termina por su parte superior en un gran número de puntas de figura cónica ó cilíndrica, llamadas papillas, cuyos intervalos están rellenos por la capa mucosa. Ni los vasos sanguíneos ni los nervios pasan de la dermis; los últimos terminan en tejidos de forma especial llamados *corpúsculos*, que reciben el nombre del que los descubrió; corpúsculos de Krause, de Pacini, de Wagner y de Meissner, ó corpúsculos del tacto. Las sensaciones de la piel pueden reducirse á las del tacto: la presión y la temperatura.

Los fisiólogos no están de acuerdo en si los órganos del tacto son los mismos que los de la presión y la temperatura. Bain y Wund creen que son los mismos, pensando el segundo que aquellas sensaciones no son distintas, como las de la vista y el oído, sino como en las de la vista las del espacio, las de la luz y las del color. Bernstein y Spencer, que son nervios diferentes. Weber, buscando la relación entre la presión y el tacto propiamente dicho, ha encontrado que no es igual en las diferentes partes de la piel. El sentido de la presión no está más desarrollado en la punta de los dedos que en el antebrazo, y la sensibilidad táctil es nueve veces mayor en aquéllos que en éste. Sergi opina que la sensación de presión es un complejo de la sensibilidad táctil y la muscular, nacida de que la excitación de la piel oprime á los músculos superficiales, y por consecuencia á los nervios, en que aquéllos terminan, siendo tanto más fácil de distinguir, como ha demostrado Weber, cuanto más considerable

es la sensibilidad muscular. Weber ha demostrado también que la sensación de temperatura es mayor donde la piel es menos gruesa, que la sensibilidad aumenta con la superficie de la piel excitada (metiendo un dedo en agua que esté á 32° Reaumur y toda la mano en otra que esté á $29^{\circ}5$, la segunda parece más caliente que la primera), que de dos cuerpos de peso igual y de temperatura diferente, el más caliente parece más pesado que el otro, que la sensibilidad de la temperatura es muy delicada, pues que con los dedos podemos apreciar hasta la diferencia de un quinto grado de Reaumur, pero que es muy poco precisa cuando por ella tratamos de determinar la temperatura absoluta, no pudiendo decir que la temperatura de un agua es exactamente de 19° , sino que está entre 16° y 19° ; y por último, que la sensación de temperatura es relativa á la de ésta, que es de ordinario de 30° á 36° centígrados; los cuerpos de temperatura más baja nos parecen fríos, los de más alta calientes, y como consecuencia, que si dos partes de nuestro mismo cuerpo, que estén á la misma temperatura, se tocan, la más sensible siente á la otra; pero si están á temperaturas diferentes, la una siente á la otra por el tacto, y ésta á aquélla por la temperatura. Como el calor y el frío no son más que signos de los estados moleculares de los cuerpos, que tienden á equilibrarse después de una excitación (siempre que no sea extrema), de una cierta duración, la sensación disminuye. Las experiencias de Donaldson han mostrado que los diferentes puntos de la piel no son igualmente excitables al frío y al calor; puntos muy cercanos, son unos exclusivamente excitables, los unos por el frío, los otros por el calor. Algunos han inferido de aquí la existencia de órganos especiales para la temperatura. La sensación que nos produce un contacto ligero sobre una superficie extensa, que es á lo que

Bain denomina *sensaciones dulces*, nos recuerda la de un calor agradable: por el contrario, si en vez de la excitación de una superficie extensa la suponemos de alguna intensidad limitada á un punto, experimentamos una sensación aguda que, si no es muy fuerte, puede ser agradable, pero que si lo es, se hace dolorosa. Entre estas sensaciones dolorosas pueden contarse las producidas por el cosquilleo, que, según Bain, tienen de particular, que una sensación muy débil suscita esfuerzos extraordinarios de la voluntad para libertarse de ella. Las cosquillas debajo de los brazos y en la planta de los pies provocan movimientos tan violentos en algunas personas como los de una quemadura. En otras sensaciones táctiles, como las de los órganos lacrimales, mamarios, etc., dice Bain, la cualidad de la substancia tocada modifica la sensación.

Weber, con ayuda de un compás cuyas puntas estaban cubiertas de cera, ha encontrado que la sensibilidad de nuestra piel para percibir su abertura varía desde un milímetro en la punta de la lengua hasta sesenta y ocho en la mitad de la espalda, del antebrazo y de lo alto de la pierna, y uniendo estos puntos iguales ha determinado por este medio los círculos de sensación, *círculos de Weber*, cuyo diámetro varía de uno á sesenta y ocho milímetros. Sin embargo, en ciertas partes de la piel, colocando el compás en otra dirección, por ejemplo, longitudinalmente en el brazo, en lugar de un círculo resulta una elipse.

Weber, al principio, consideró á cada una de estas regiones como una unidad correspondiente á la parte de piel provista de un filete nervioso; pero más tarde, para responder á las dificultades que se encontraban para explicar de este modo la percepción del intervalo, admitió que pudiera haber muchos círculos entre los percibidos como distintos, y atribuyó gran papel á la experiencia y al hábito, que disminuyen el número de círculos necesarios, para que sea percibido el intervalo entre los dos puntos. El sentido del tacto nos ofrece, juntamente con el de la vista, una particularidad que no se encuentra en los otros sentidos: la *localización* de las sensaciones. En los demás sentidos las sensaciones se suman, no se colocan las unas al lado de las otras. ¿Cómo sucede esto, y por qué sucede en las sensaciones táctiles y no en las olfativas y gustativas? Ya no es posible sostener la antigua hipótesis de las *ideas imágenes*, que suponía que se juntaban en el alma imágenes reducidas de los objetos exteriores. Lo que transmite al alma cada punto tocado de la piel no es una imagen *extensa* de este punto, sino una modificación *intensiva* que varía según la naturaleza y la energía de la impresión. Para explicarse la conversión de estas sensaciones intensivas en extensivas, se han escogitado dos hipótesis: la de los *innatistas* y la de los *empíricos*. El que dió forma científica á la primera fué el célebre fisiólogo Juan de Müller. Según él, «la noción de los objetos táctiles descansa en último análisis en la posibilidad de distinguir las diversas partes de nuestro cuerpo, como ocupando cada una diferente lugar en el espacio; y si los nervios ópticos y táctiles son los únicos que comunican al *sensorium* una impresión de extensión, es porque «únicamente ellos son capaces de sentir exactamente su propia extensión.» «Como miembros enteros, hasta las más de las partes de nuestro cuerpo se hallan pene

trados de nervios sensitivos, resultando de aquí que el sentido del tacto puede distinguir la extensión de nuestro cuerpo en todas dimensiones, porque cada punto adonde va á parar una fibra nerviosa está representada en el *sensorium*, como parte integrante del espacio.» Weber consideró primero como unidad del espacio cada uno de sus círculos, esto es, cada parte de la piel provista de un sólo filete nervioso; pero más tarde, como hemos visto, para explicar la percepción del intervalo sentido entre dos puntos, admitió otros círculos intermedios, atribuyendo gran valor á la experiencia y al hábito, para disminuir el número de círculos necesarios para percibirle. Por último, Stumpf, pretendiendo conciliar esta hipótesis con la empírica, sostiene que tenemos conocimiento innato de las tres dimensiones. En todo contacto sentimos inmediata y necesariamente cierta extensión, y localizamos la impresión táctil en determinado sitio, sin más condición que el contacto mismo; pero toda superficie tiene que ser recta ó curva, y ambas implican la tercera dimensión, «porque anuncian cierta cosa relativa á la profundidad; á saber: la presencia ó ausencia de una inclinación á encorvarse al exterior. No se objete que esto sólo es verdad de las superficies curvas, y que la plana es, por el contrario, una negación de la profundidad, porque el concepto negativo contiene todo lo que el concepto positivo, más una negación.» La hipótesis *empírica* ó *genética* atribuye á la experiencia el hecho de la localización táctil. Herbart, para explicarse cómo el alma, absolutamente simple é inextensa, puede percibir objetos que tienen extensión y forma, piensa que el movimiento de un miembro produce en la conciencia una serie de estados, y esta serie, entanto que puede invertirse, es la que nos sugiere la noción del espacio. Bain refiere la noción de extensión á la de simultaneidad, y ésta á la todavía más simple

de sucesión. Si pasamos la mano por una superficie y decimos que dos puntos *A* y *B* están separados por un espacio, queremos tan sólo decir que una serie de sensaciones musculares se interpone entre *A* y *B*. Es, pues, la sensación de una duración más ó menos larga la que nos da la extensión. La noción de longitud en el tiempo es la que nos da la de longitud en el espacio. Para explicarnos cómo esta sucesión de contracciones musculares nos da la noción de simultaneidad, es necesario que le asociemos otro elemento: las sensaciones táctiles. Cuando pasamos la mano por una superficie, además de las sensaciones de movimiento tenemos una sucesión de sensaciones táctiles, la coexistencia de dos sucesiones que vemos más claramente cuando invertimos el movimiento para recorrer la serie en sentido contrario. Notamos también que el orden de las sensaciones táctiles no varía con la rapidez del movimiento; debemos, pues, considerarlo como independiente de su sucesión en el tiempo. «La fusión de las sensaciones de tacto ó de vista, con el sentimiento de un uso de fuerzas motrices, explica todo lo que pertenece á la noción de extensión ó espacio.» Platner en el siglo pasado pensaba que por el tacto solo no podemos adquirir la noción del espacio, y que no la tiene el ciego de nacimiento. «En su propio cuerpo—dice hablando de uno—no distinguía la cabeza del pie por su distancia, sino por las diferentes sensaciones que el uno y la otra le causaban, diferencia que percibía con una delicadeza increíble, y sobre todo por medio del tiempo.» En efecto, apesar de algunas contradicciones, parece que los ciegos de nacimiento que han recobrado la vista no aprecian al principio ni la distancia, ni la forma de los objetos, probándose con esto, por lo menos, que los datos del espacio táctil no son los del espacio visual. La hipótesis más ingeniosa para explicar el carácter extensivo

de las sensaciones táctiles y visuales es la de los *signos locales* de Lotze. Respecto de las primeras hace notar que los corpúsculos táctiles (de Pacini, de Meissner y de Krause) se diferencian por su estructura, y además se hallan esparcidos y agrupados de muy diferente manera en los diversos puntos de la piel. Estas diversidades anatómicas explican cómo una impresión debe ser sentida diferentemente aun siendo la misma, según la región que la sufra. Á este hecho se junta el que llama *onda de las sensaciones accesorias*, porque, siendo la piel continua, ninguna excitación se circunscribe al punto en que se produce; pero como la estructura de la piel no es idéntica, «la sensación que resulta de la excitación de un punto *A*, se rodea de una onda de excitaciones accesorias caracterizadas por su forma, extensión y composición de sus elementos, diferente de la onda que acompaña la excitación de otro punto *B*.» Agréguese á esto los movimientos y sensaciones musculares que las acompañan. Todo esto produce sensaciones diferenciadas; pero para localizarlas «es preciso conocer de antemano la imagen geométrica de los contornos del cuerpo y saber por experiencia á qué punto deben ser referidas las sensaciones, según los signos locales de que van afectadas.» Sin embargo, «las sensaciones cutáneas por sí solas, sin darnos idea clara del espacio, provocan la imagen obscura de cierta anchura que no deja de tener alguna remota analogía con aquella idea.» «Porque, si bien la piel posee innumerables puntos sensibles, los movimientos necesarios para apreciar las posiciones no son inmediatamente posibles á estos puntos, como lo son á la retina, y es preciso que el concurso de los órganos móviles supla este defecto. Así, deslizándose la mano por la superficie de nuestro cuerpo, recibe al par, como la retina, un gran número de impresiones; cuando pierde una, *q*, por consecuencia de este movi-

miento, no las pierde todas; las demás, *g*, *r*, *s*, persisten agregándoseles la nueva *t*, y de este modo el tacto, combinado con la sensibilidad de la piel, puede servir al ciego de nacimiento para formarse una intuición del espacio; pero no enteramente idéntica á la formada con el sentido de la vista,» porque siendo aquel mucho menos delicado que éste, el espacio de una pulgada cuadrada debe ofrecerle muchos menos puntos diferenciales, y debe, por consiguiente, representarse los objetos más pequeños, como se comprueba con el ejemplo del ciego de Cheselden, que se maravillaba de su para él inesperada magnitud. No estará de más advertir que Lotze no trata con sus signos locales de explicar la idea del espacio. «No es nuestro propósito—dice—deducir de estos signos locales la facultad anímica de ver *el espacio en general*, ni la necesidad para el alma de comprender lo sentido bajo esta noción; suponemos, por el contrario, que hay en la naturaleza del alma motivos por los que, no sólo es capaz de la noción de espacio, sino que hasta se ve obligada á aplicar esta noción al contenido de las sensaciones, por lo que no tratamos de explicar por relaciones fisiológicas hipotéticas entre los signos locales esta facultad ni esta necesidad. Pero admitido como hecho cierto que el alma puede formar por sí la idea del espacio, resta averiguar todavía los principios que le sirven de guía en esta idea general del espacio para atribuir á tal sensación tal lugar, á otra tal otro, y cómo se conduce para considerar las sensaciones *a* y *b* como próximas, y las *a* y *c*, como distantes unas de otras.» Wund sustituye á la hipótesis de los signos locales de Lotze, que llama *simples*, la de la que por oposición á ella denomina *compuestos*. Admite con los nativistas la necesidad de las condiciones originarias; admite como factor esencial de las percepciones táctiles el movimiento, y declara que las diferencias de la sen-

sación táctil, por las que pueden ser conocidas las partes del cuerpo que se impresiona son *cualitativas*, y establece como Lotze signos locales, ó como los llama *coloris local*, (*locale Farbung*). Estos signos locales y los movimientos con las sensaciones de enervación concomitantes, bastan para explicar la localización en el espacio, que no puede darnos las impresiones locales solas, ni solos los movimientos, pero que, reunidos en una *síntesis psicológica*, forman una combinación, que es la noción del espacio. Sergi intenta sustituir á esta explicación la que entiende más sencilla de la *onda refleja perceptiva*. Las ondas nerviosas, que parten de la periferia llegando á los centros, se reflejan por la misma vía, y vienen á concluir en el punto de la excitación. «En los primeros grados de la vida, este proceso nervioso viene á fundirse sin distinción en los centros; se tiene, por consiguiente, una conciencia vaga que de la modificación sensacional, que se refiere al dolor y al placer, al tono más bien que á la perceptibilidad. La perceptibilidad se desarrolla por una reflexión de la onda excitadora, y esta onda no puede ser reflejada más que en el punto de donde ha partido la excitación. La existencia de esta onda reflejada puede probarse indirectamente de otra manera. Cuando queremos representarnos una parte del cuerpo que ya conocemos sentimos esta parte, no como si en ella hubiera un estímulo exterior, sino como si viniera de nuestro interior un estímulo, que se propaga á la periferia....» Otro tanto se puede decir de un hecho que conocen todos aquellos á quienes han cortado una pierna. De tiempo en tiempo sienten la pierna que han perdido, y se quejan de dolor en una parte del cuerpo que ya no tienen. Esta corriente nerviosa se establece poco á poco, y como se afirma de grado en grado la perceptibilidad, se desarrolla hasta el estado adulto. «Si los puntos exci-

tados son *a*, *b* y *c*, tres ondas nerviosas correrán hasta los centros donde el fenómeno, terminándose, se hace consciente: la reflexión de las ondas ha sido hecha sobre los mismos puntos *a*, *b* y *c*, que son percibidos como tres puntos diferentes, porque de tres puntos diferentes han procedido las excitaciones.» «Si á este proceso tan sencillo se añade que con las sensaciones táctiles están y pueden juntarse las de presión y las musculares con el sentimiento de enervación, la localización se hace más completa y más clara la percepción del espacio, porque hay una asociación de ondas directas y reflejas en el proceso nervioso.» «La localización ó la distinción de las diferentes partes excitadas es todavía algo que no sale del sujeto sintiente, aunque se pueda considerar al cuerpo en ciertas condiciones como exterior á la actividad psíquica.» «El espacio es percibido como *vacio* y como *lleno*. La primera percepción viene solamente de la sensación muscular; la segunda de las sensaciones de tacto de presión, y del sentimiento de enervación motriz.» La facultad de moverse libremente las diferentes partes de nuestro cuerpo nos hacen adquirir la percepción de espacio vacío ó inocupado; el obstáculo que se opone á este libre movimiento nos da el sentimiento de la resistencia, que es el fundamental para la percepción del espacio pleno ó de la extensión de la materia.

Sentidos del olfato y del gusto.—El órgano del olfato se compone de las dos fosas nasales y de un sistema de cavidades secundarias que comunican con aquéllas. La cavidad de la nariz está ocupada por tres conductos, tapizados de una membrana mucosa (*membrana pituitaria*). El conducto inferior y una parte del superior se llaman *región*

respiratoria, porque sirven para esta función; el superior y una parte del medio *región olfativa*. La mucosa de esta última parte presenta una coloración parda ó amarilla. La mucosa olfativa está cubierta de células epiteliales cilíndricas (*células olfativas*), que presentan prolongaciones en forma de bastoncillos, y otras filiformes, que es probable que se unan al nervio olfativo que parte de los lóbulos olfativos situados en los hemisferios cerebrales. La excitación de la membrana olfativa no se produce sino por medio de gases. Weber ha demostrado que ninguna sustancia líquida, por muy saturada que esté de sustancias aromáticas, excita el sentido del olfato. Se ha notado también que las sustancias olorosas son las más oxidables en el aire, y que los gases inodoros no se combinan con el oxígeno á la temperatura ordinaria, de lo que se ha inferido que en la operación olfativa hay una acción química, que consiste en la combinación del oxígeno del aire con la sustancia aromática. La sensibilidad olfativa es tan delicada, que podemos percibir hasta dos millonésimas de miligramo de almizcle. Se han ensayado muchas clasificaciones de los olores; la mejor todavía es la de Linneo, aunque incompleta. El órgano del gusto es la lengua (algunos fisiólogos creen que también lo es el paladar), y el nervio que preside á aquella función

el glosó-faringio, que terminan en la lengua en papilas nerviosas en forma de cáliz (*cálices del gusto*): en el hombre, y en algunos mamíferos se encuentran otras en forma de hojas. En el centro del cáliz gustativo se encuentra un hacecillo prolongado, compuesto de *células gustativas*, que afectan la forma de un huso, que termina por arriba en un bastoncillo y por abajo en un filamento. Debajo de estos cálices hay una red de tubos nerviosos con médula. El órgano del gusto se excita con sustancias solubles de la clase de los *cristaloides* (almidón, goma, tanino, albúmina, gelatina, y las materias extractivas animales y vegetales); las de la clase de los *coloides* para nosotros no tienen sabor. El sentido del gusto no es igualmente excitable por todas las sustancias; de algunas, como del ácido sulfúrico ó la quinina, basta una parte muy pequeña. Además del nervio glosó-faringio va á la lengua el que de ella toma su nombre. No se sabe si este nervio contiene al par fibras táctiles y gustativas. Lo cierto es que, no sólo tenemos la sensación de sabor, sino también las de forma, presión y demás táctiles que localizamos en la lengua. Las sensaciones del gusto se asocian á las del olfato, pareciendo estos dos sentidos como los dos departamentos de un laboratorio en que se ensayan previamente las materias que vamos á ingerir. La corriente eléctrica

excita también el sentido del gusto; el polo positivo da un sabor ácido; el negativo un sabor terroso.

Hace notar Wund que no tenemos un nombre para ninguna sensación olfativa, teniendo que designar los olores por las sustancias de donde provienen. Estas sustancias ya hemos visto que siempre son gases, y de ellos sólo el atmosférico y sus elementos nos aparecen desprovistos de olor. Parece que las sustancias químicamente análogas engendran olores semejantes, pues las excepciones que presenta esta regla pueden explicarse por la mezcla de las sensaciones olfativas con las gustativas y las táctiles. Cuál es el punto de separación de unas y otras no es fácil discernirlo. Los olores picantes que producen el estornudo, ¿son una sensación olfativa ó táctil? En el olor pútrido dulzachón del hidrógeno sulfurado lo pútrido debe ser considerado como sensación del olfato y lo dulzachón como del gusto. Dificultad análoga á la que encontramos para clasificar los olores se nos ofrece para los sabores. Vintschau admitía sólo cuatro fundamentales: el ácido, el dulce, el amargo y el salado, porque son los únicos que se distinguen con la punta de la lengua. Valentín los reduce á dos: el dulce y el amargo, porque el ácido y el salado producen excitaciones sensibles, á veces dolorosas, cuando son muy fuertes; pero la punta de la lengua no es la parte de ella más sensible, y la complejidad de sensaciones no daña á su distinción mientras los sumandos ó los factores sean discernibles. Las sensaciones del gusto, y muchas veces las del olfato, se unen á excitaciones de los nervios táctiles de la lengua y de la mucosa nasal, siendo muy difícil separar lo que corresponde á cada uno de los dos sentidos. Los sabores que se distinguen de ordinario son: el ácido, el dulce, el amargo, el salado, el

alcalino y el metálico. Linneo dividió los olores en aromáticos, fragantes, ambrosiacos, aliáceos, fétidos, acres y nauseabundos. Bernstein en agradables ó *perfumes* y desagradables ó *malos olores*. Todas estas clasificaciones son muy inseguras: el salado, fuertemente pronunciado, nos sabe amargo; un perfume, por ejemplo, el almizcle, nos hiede hasta producirnos náuseas. El olfato y el gusto se llaman sentidos químicos, porque obran descomponiendo las sustancias que los impresionan, ya en la saliva, ya en el aire. En ellos se penetra más en la composición interna que por el sentido del tacto; pero también prepondera más que en éste el elemento subjetivo: una misma cosa nos sabe ó nos huele diferentemente, según el estado de nuestra boca ó de nuestra nariz; por eso se dice que en ellos prepondera el carácter afectivo sobre el instructivo. De los dos el olfato parece más objetivo, porque el medio en que actúa no es producido por nosotros. Derivados ambos del sentido del tacto, como se ve en los invertebrados, en donde se anuncian en los pelillos táctiles que se encuentran cerca de los órganos respiratorios de los moluscos superiores y sobre las antenas de los insectos, acaso más accesibles por su delicadeza á los efectos químicos, están en éstos confundidos todavía, ejerciendo indiferentemente su función común del análisis de los alimentos. Cuando ya se distinguen en los vertebrados no desmienten su origen. Las terminaciones del nervio olfativo—dice Wund—corresponden á la evolución inferior de un órgano táctil, cuando éste, en forma de palpos ó de bastoncillos, se vuelve hacia los objetos exteriores, pues que células alargadas cubiertas de pelillos ó bastoncillos reciben las terminaciones de los filetes de las fibras sensoriales, y constituyen, si se continúa la serie animal hasta el hombre, el aparato esencial de la superficie olfativa. Por el contrario, el aparato del

gusto sigue la evolución de los aparatos táctiles superiormente desenvueltos que se ocultan bajo la epidermis; las células donde penetran las terminaciones del nervio gustativo residen en depresiones utriculares, que tienen cierta analogía con los órganos laterales particulares, ya mencionados en los peces; pero son evidentemente órganos terminales de composición análoga, obrando en ambos los irritantes sensoriales sobre los prolongamientos de la célula, que parecen pelos ó bastoncillos. Dos cosas debemos dejar notadas: primera, la unidad esencial de los sentidos examinados, que no parecen sino un mismo aparato de análisis que sucesivamente se va perfeccionando; segunda, que cuanto más penetramos en la naturaleza, los medios se van haciendo más subjetivos; ¿será que lo que de ordinario llamamos naturaleza no es más que su corteza ó envoltura, y que sólo penetrando en nosotros es como podemos penetrar en ella?

Sentidos superiores. — El oído. El aparato del oído, mirado desde el exterior, comienza con el *conducto auditivo externo*. Éste va desde una porción dilatada del mismo, el *pabellón de la oreja*, hasta la *membrana del tímpano*. A esta membrana, redonda y extendida oblicuamente, sigue un espacio lleno de aire, llamado *cavidad del tímpano*. En esta cavidad ósea se encuentran cuatro huesecillos: el *martillo*, el *yunque*, el *lenticular* y el *estrivo*, y tiene una abertura interna que comunica con un canal (*conducto auditivo interno*) que se dilata como una trompa, por lo que se denomina *trompa de Eustaquio*, y viene á terminar en la faringe. En la parte inter-

na de la cavidad del tímpano se abren dos ventanas: la *ventana oval*, que recibe la base del estribo, y la *redonda*, cuya membrana queda extendida libremente. Por medio de estas dos ventanas se penetra en el *laberinto*, cavidad ósea llena de líquido, cuyas paredes están formadas por órganos y cavidades importantes. En el laberinto se distinguen *el caracol* y los conductos *semicirculares*. El laberinto es una cavidad cerrada de paredes huesosas, excepto las ventanas, llena de un líquido. Se divide en dos partes: el vestíbulo, con los conductos y el caracol. El vestíbulo es una cavidad redonda, separada de la del tímpano por la membrana de la ventana oval; de él salen los conductos, canales situados en tres planos que se cortan en ángulo recto, á la extremidad de cada uno de los cuales se encuentra un ensanche en forma de botella: la *ampolla*. Entre las paredes del vestíbulo y las de los canales está el laberinto membranoso, formado de membranas que reproducen la forma del laberinto óseo y lleno y rodeado de agua. En la interior se han descubierto los *otolitos*, cristales de carbonato de cal. Las fibras nerviosas que parten de la división del nervio acústico entran por las paredes del laberinto óseo en el interior del vestíbulo y de las ampollas, donde terminan, condensándose y penetrando entre las células del *epitelium*, que cubre

esta membrana. El *caracol* es un canal espiral dividido en dos por una membrana que sólo se abre en la cúspide, por cuya abertura una parte del caracol, la *escala del caracol*, comunica con el vestíbulo; la otra parte, *escala del tímpano*, viene á terminar en la ventana redonda. Entre estas dos escalas se halla un espacio separado por una pared membranosa, la *escala media*, formada por dos membranas: una muy delgada, la *vestibular*, hácia la escala del vestíbulo, y la *basilar*, hácia la escala del tímpano. Entre esta membrana y la *tegumentaria* ó *membrana de Corti* se encuentra un espacio lleno de agua del laberinto. Desde una prominencia situada cerca de las paredes membranosas de las ampollas, los nervios entran en el espacio comprendido entre las membranas basilaria y tegumentaria. En este espacio se distinguen unos cuerpecitos, llamados *bastoncillos* ó *cuerpos de Corti*, muy numerosos (cerca de tres mil). La parte comprendida entre las membranas vestibular y basilar, que contiene las terminaciones del nervio auditivo, reciben el nombre de *órgano de Corti*. En la porción interna de la membrana basilar fija á las espiras del caracol, y en la externa adherente al canal, se encuentran algunas células epiteliales; en el medio de la misma membrana se encuentran los *arcos de Corti*, que dejan entre ellos y la membrana una

bóveda libre. Los arcos de Corti están compuestos de una sustancia huesosa, donde se engastan células piliformes, conexas con los filetes del nervio auditivo. Estos arcos se distinguen en internos, que miran hacia las espiras del caracol, y externos, hacia el canal; unos y otros están unidos en la cima, pero el número de los pilares de los primeros es mayor que el de los segundos, de modo que cada uno de éstos se halla, por lo menos, enclavado en la cabeza de dos de aquéllos. Las células epiteliales, los arcos de Corti y las células piliformes están revestidos de membranas, de las que la reticular, semejante á una criba, recibe en sus orificios las cabezas de las células piliformes, y otra muy delicada, la de revestimiento, cubre las demás partes. Entre las paredes membranosas de las ampollas hay una prominencia, *la creta espiral* ó *acústica*, llena de agujeritos, por donde los filetes nerviosos van al órgano de Corti. Entre aquellos agujeros existen los *dientes auditivos*.

Los órganos auditivos, según Wund, parecen proceder de una transformación de las partes del tegumento cutáneo, que tiene pelos vibrátiles. Cuando fuertes excitaciones sonoras hacen vibrar estos pelillos en los protozoarios, el sonido ejercerá en ellos un papel muy semejante á los irritantes táctiles, y la sensación que produzca no se diferenciará mucho de éstas en cualidad. Ya en algunos moluscos una reunión de

células provistas de pelos vibrátiles, encerradas en una cápsula en cuyo interior hay un otolito, se encuentra en lo profundo del tegumento cutáneo; otras, aunque más raras veces, aparecen vesículas que encierran un otolito; pero desprovistas de pelos vibrátiles: un grado importante en la evolución es el reemplazo de los pelillos vibrátiles por fuertes apéndices piliformes, que difieren mucho en volumen y en longitud, que indican un comienzo de adaptación á sonidos de diferente altura; pues, según Hensen, los diversos tonos ponen en vibración diferentes pelos auditivos. Y muchas veces también se encuentran, no un otolito, sino un montón arenisco formado por pequeñas concreciones. Algunos insectos carecen de otolitos; pero, en cambio, presentan terminaciones nerviosas más fuertes en forma de bastoncillos, revestidos de una membrana fija, situada en la superficie del cuerpo, especie de membrana timpánica destinada á transmitirles el sonido. Los órganos auditivos en los animales inferiores se encuentran situados en partes muy diversas y varían en número. Las medusas los tienen en el borde de la sombrilla, unos moluscos en el pie, otros en la cabeza, los crustáceos en la articulación de la base de las antenas, los insectos en el tórax, delante de las patas anteriores, etc.; lo que parece indicar que no proceden de una evolución común. En los vertebrados la vesícula auditiva se asemeja en su forma más primitiva al otocisto de los invertebrados, y se separa siempre en el mismo punto del ectodermo. Pero una mitad de la vesícula se divide frecuentemente por una estrangulación, y da origen en los peces á los canales semicirculares, y la otra mitad engendra el caracol, que toma en los mamíferos su forma definitiva.

En un sentido lato se llama sonido á la sensa-

ción producida por la vibración del aire, transmitida por nuestros órganos de audición; en un sentido extricto entendemos por sonido la sensación producida por las vibraciones del aire regularmente periódicas en un tiempo dado, y por ruido la producida en ó mediante nuestro oído por las irregularmente periódicas. En el sonido hay que distinguir la intensidad, la altura y la cualidad ó el timbre. La intensidad depende de la amplitud de las vibraciones, la altura de su número, ó más bien de la relación entre el número de las vibraciones; según la ley de Wund, diferencias iguales de altura de tono corresponden á diferencias iguales del número de vibraciones, que es lo que constituye la escala musical. El timbre depende de la naturaleza del instrumento, y consiste en que, además del sonido fundamental, cada parte del instrumento sonoro da otro correspondiente á aquella parte, que se junta con el primero, y es á lo que se llama *hipertonos* ó sonidos complementarios. El límite mínimo de la perceptibilidad del sonido, según Helmholtz son 16 vibraciones al segundo, y el máximo 38,000, y los sonidos musicales se comprenden próximamente entre las 27 y las 4,000.

Dos ó más ondas vibratorias excitadas simultáneamente producen un sonido compuesto: si las ondas tienen la misma viveza y amplitud se produce un au-

mento de sonido; si son de la misma amplitud, pero de fases opuestas, se da en el sonido el fenómeno de la interferencia, en que los sonidos se anulan; y si las fases de las ondas no coinciden enteramente, se nota una interrupción y ciertos aumentos de sonido, una especie de golpeo que puede llegar á producir la disonancia. De la suma y de la diferencia de dos sonidos nacen nuevas ondas vibratorias, un tercer sonido que se une á los anteriores y que se percibe, aunque muy débilmente. Se llaman acordes las combinaciones de los sonidos de la escala, según las relaciones simples del número de vibraciones de estos sonidos. Según Tyndall, la combinación de dos notas es tanto más agradable al oído, cuanto la relación de la viveza de sus vibraciones puede expresarse por números más simples; y según Blaserna, para que el acorde formado por tres ó más sonidos sea consonante, es preciso que los diferentes sonidos que lo componen se encuentren en cuanto al número de sus vibraciones en una relación simple, no sólo con el sonido fundamental, sino entre sí. La consonancia más perfecta es la del unísono $1:1$; en seguida vienen la octava $1:2$, la quinta $2:3$, la cuarta $3:4$, la tercia mayor $4:5$, y la tercia menor $5:6$. Wund distingue la consonancia de la armonía: es consonante todo lo que no produce golpeo perceptibles en nuestro oído. Helmholtz ha encontrado que la dureza y el carácter desagradable del golpeo se amoran cuando su viveza excede de 33 vibraciones al segundo, y cesan completamente á las 132; se produce, pues, la consonancia cuando el golpeo se sucede con una rapidez bastante á hacer desaparecer la intermitencia sensible; así, se da en la octava (dif. 256), en la quinta (128), en la cuarta mayor (72), en la tercia mayor (64); pero desde éstas ya comienza á percibirse, y la consonancia no es tan perfecta como en la octava y en la quinta. La armonía no es para Wund como para

Helmholtz la falta de disonancia, sino que la encuentra en la afinidad de los sonidos, que consiste, ya en que ciertos sonidos parciales vuelvan siempre hacia una clase determinada de sonidos, aunque cambie la altura del fundamental y de los hipertonos, ya en que los sonidos parciales que coinciden, cambien con la relación de las vibraciones de los sonidos fundamentales, en cuyo caso su altura determina la afinidad. La primera de estas afinidades se llama constante, la segunda variable. La esencia de la armonía, dice Sergi, consiste en la combinación simultánea de tonos diferentes; en cuanto á su grado de intensidad, la de la melodía, por el contrario, en el cambio sucesivo del tono en relación á su cualidad ó á su timbre. La melodía puede obtenerse, por consiguiente, por sonidos simples, que se sucedan cambiando de timbre. Las vibraciones aéreas, semejantes á los movimientos pendulares, hieren la membrana del tímpano; el movimiento en ella producido se propaga por los huesecillos acústicos, y de allí, por los líquidos intermedios, pasa al laberinto; en el caracol se encuentra con otro líquido rodeado de membranas, y con la creta espiral, con sus largos apéndices, los órganos de Corti. El movimiento del líquido del laberinto provoca el de la creta, que propagan las excitaciones mecánicas hasta el nervio mismo. El oído, dice Wundt, es un sentido analizador: en nuestra sensación auditiva descomponemos una masa de sonidos en sus diferentes elementos, se produce, según Helmholtz, un fenómeno parecido á cuando cantamos delante de la tabla de armonía de un piano; las cuerdas que entran en vibración son las que corresponden á los elementos de los sonidos de nuestro canto. Pero, ¿qué es lo que desempeña en nuestro oído el papel de estas cuerdas? Primero se creyó que eran los órganos de Corti; pero no parece que se

unen directamente á los filetes nerviosos, y faltan en el caracol de los pájaros y de los anfibios. El pequeño volúmen de las células con pelos, que son los verdaderos aparatos terminales del nervio auditivo, no las hace aptas para que por sí solas verifiquen esta especie de análisis del sonido; más natural parece que sigan el movimiento producido en las aguas del laberinto por las ondas sonoras; acaso, como sospechan Hensen y Wundt, el aparato de diferenciación es la membrana basilar. El efecto de la impresión sonora sería probablemente complejo. El irritante compuesto comunica primero á los tejidos terminales del nervio auditivo una excitación indistinta, que se propaga á los filetes nerviosos unidos á estas células, y después la membrana basilar separa de este movimiento complejo diversas vibraciones simples y las refuerza; de aquello probablemente procede la sensación de ruido; de esto último, las sensaciones sonoras. La manera de obrar las vibraciones aéreas sobre los aparatos de la audición, se explica mecánicamente; pero ¿como influyen sobre los nervios? Hay aquí una mera transmisión de movimiento, ó se verifica en el nervio una verdadera operación química, como sospecha Sergi. ¿Sucede esto también en los sentidos llamados mecánicos? Los tejidos terminales de los nervios de todos ellos ofrecen gran analogía, pues que todos son células epiteliales terminadas en pelos ó bastoncillos.

Aparato de la visión.—Los órganos de la vista son muy semejantes á una cámara fotográfica, cuyo objetivo fueran todos los medios refrigerentes: (el humor acuoso, la lente cristalina y el humor vítreo) y los paños negros, la coroides.

Sin contar los aparatos auxiliares, los músculos motores, los párpados, las pestañas y las cejas, mirado de fuera adentro el ojo, se compone de la *córnea opaca*, membrana gruesa, que se continúa por la superficie no visible del ojo, sirve para protegerlo y como indica su nombre, no deja penetrar sino una luz muy intensa, y esto de una manera indistinta; de la *córnea transparente* lentecilla, que se engasta en medio de la anterior, para dejar paso á los rayos luminosos, y detrás de la que se halla una cavidad llena del *humor acuoso*, cerrada por el *iris*, membrana colorida destinada á absorber los rayos luminosos, y en cuyo centro tiene una pequeña abertura. la *pupila*. El iris puede dilatarse ó encogerse mediante músculos especiales. Detrás del iris se encuentra el *cristalino*, lente bi-convexa, formada de tejido fibroso muy compacto y transparente, y más adentro, llenando toda la cavidad restante, el *humor vítreo*, sustancia gelatinosa parecida á vidrio derretido; esta cavidad está cerrada primero por la *retina*, membrana nerviosa llamada así por su forma de redecilla, y luego por la *coroides* en contacto con la *córnea opaca* y formada de células pigmentarias, que secretan una sustancia negra que la pone oscura, y de la que recibe también el iris su color.

La retina es una expansión del nervio óptico, que penetra hacia el centro del ojo. Está formada de diferentes capas de sustancia nerviosa, fibrillas y células que terminan en forma de *conos* y *bastoncillos*. Á la entrada del nervio faltan, y en este punto el nervio no es excitable por la luz, por lo que se le llama punto ó mancha ciega (*cæca*). Cerca de ella se halla otra mancha de color ama-

rillo bajo, en que abundan los conos y bastoncillos, y que por su aspecto se conoce con el nombre de mancha amarilla (*lutea*), que es la región más excitable de la retina. La retina, según Kühne, es de color púrpura antes de recibir la influencia de la luz; al recibirla se pone pálida, para volverse á poner púrpura de nuevo. Además de los dos nervios ópticos sensitivos, los ojos tienen el nervio *oculo motor común* (tercer par cerebral), y el cuarto y el séptimo, que les permiten moverse en diferentes direcciones.

Los primeros indicios de órganos visuales se han creído encontrar en las *manchas oculares* que aparecen en el protoplasma de los protozoarios y en los gusanos y en los equinodermos. En algunos gusanos, como los radiados y las asterias, los nervios se terminan en células de una estructura particular llamadas *bastoncillos retinianos* ó *bastoncillos cristalinos*, que están rodeados de pigmento, y que unas veces se presentan aislados, otras unidos. En el primer caso, delante de ellos se coloca una lentecilla transparente; otras veces, como en los arágnidos, una lente es común á muchos bastoncillos. Estos bastoncillos se dividen luego en dos segmentos: el primero, que parece tener por función concentrar los rayos luminosos, y el segundo ser el órgano retiniano. Ya en los insectos y en los crustáceos se distingue claramente la parte posterior del bastoncillo ó *bastoncillo pigmentario*, de la anterior, *bastoncillo cristalino*, cuya reunión de lentecillas forma una córnea con fascetas, que, según J. de Müller, debe producir una imagen en mosaico. El ojo

simple de los alciopides presenta ya una córnea transparente, detrás de la cual se encuentra una lentecilla estratificada, entre la cual y los bastoncillos retinianos hay un cuerpo vítreo transparente; por último, en los cefalópodos, la lentecilla, apartándose de la córnea, deja entre ellas una cámara anterior, y para facilitar el movimiento de la lente, la rodea un aparato apropiado. Así, entre los invertebrados, se encuentran todos los instrumentos de la visión, salvo el perfeccionamiento que adquieren los elementos retinianos.

El irritante para la visión es la luz, cuya propagación, la más rápida después de la electricidad, es la de 192,000 millas por segundo; se cree producida por la vibración ó por ondas etéreas análogas á las vibraciones ú ondas aéreas que producen el sonido. La luz solar, descompuesta por el prisma, presenta siete colores: rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul, índigo y violeta; pero no termina en el límite de estos colores ordinariamente visibles. Mas allá del rojo se continúa por el espectro calorífero; y más allá del violeta, por el espectro químico, que reciben estos nombres de las propiedades especiales de sus rayos luminosos. El extremo rojo y el violeta, por lo común invisibles, pueden distinguirse en ciertas condiciones preparadas por el observador. Aunque el espectro visible aparece continuo, se encuentran en él líneas obscuras, dichas de Fraunhofer, del nombre de su descubridor.

Los colores del espectro difieren entre sí, como se ha podido averiguar, por las interferencias, por la longitud de las ondas etéreas, y por el número de vibraciones al segundo. Desde Newton se han comparado los colores del espectro con las notas de la escala musical. Helmholtz pone como escala de colores los números correspondientes á la notación musical; pero si se observa con Wund que los colores extremos del espectro, el rojo y el violeta, se mezclan en el púrpura, y que hay entre ellos gradación como entre los colores próximos, más bien que representarse el espectro por una línea ascendente, parece que debe serlo por un círculo. Se llaman *complementarios* los colores que, mezclados en ciertas proporciones, dan el blanco; como el rojo y el azul verdoso; el anaranjado y el azul de Prusia; el amarillo y el azul índigo; el verde amarillo y el violeta; el verde no tiene por complementario más que un compuesto, el púrpura. La mezcla de un color simple con una mezcla mayor ó menor de blanco, produce la sensación particular llamada *saturation*. Los colores fundamentales de que se forman todos los demás, según Newton, son el rojo, el verde y el azul; Young substituyó al azul el violeta; Helmholtz siguió primero á éste, luego á Maxivel, que restableció el azul, y por último, se decidió por el violeta. Cuando una misma porción de la retina es excitada simultáneamente por dos ó más colores simples, se produce la sensación de los colores compuestos, en la que no es posible distinguir los componentes. La intensidad de la luz tiene una gran influencia en la saturación de los colores, y hasta en el lenguaje común se designan grados diferentes de un mismo color (azul bajo, claro, subido); cuanto la luz es menos blanca, hace aparecer los colores más fuertes. La intensidad de la luz nos ofrece una escala desde su absorción entera por el cuerpo, *negro*, hasta su entera difusión, *blanco*. Si se

reflejan en igual proporción todos los rayos luminosos, es *gris*; si se reflejan unos más que otros, *colorido*. Los cuerpos tienen una cierta propiedad electiva para absorber una cantidad mayor de rayos de una especie que de otra, y esto constituye la cualidad del color; también absorben más ó menos rayos, y en esto consiste su cantidad. Esta absorción y reflexión se aumentan á proporción que los cuerpos son más densos. Según las experiencias de Helmholtz, una lamina de cristal blanco refleja $\frac{1}{35}$ de la luz; dos láminas $\frac{1}{13}$; y si se juntan un gran número, la reflejan casi toda. La cualidad de los colores depende, pues, de tres variables: *tono, saturación é intensidad de la luz*. La sensación luminosa dura más tiempo que la presencia del objeto que la excita, ley que Helmholtz ha enunciado así: «Las impresiones luminosas, repetidas con gran velocidad, producen para la visión el mismo efecto que una iluminación continua.» Si después de una impresión de alguna intensidad ó duración, cerramos los ojos ó los fijamos sobre un fondo blanco, negro ó gris, vemos aparecer la imagen del objeto que la produjo. Estas imágenes son las que se llaman *accidentales*; y se llaman *positivas*, cuando las partes claras y oscuras aparecen en la imagen como están en el objeto, y *negativas*, cuando aparecen invertidos los colores. En los objetos coloreados se llaman positivas las de colores idénticos al objeto, y negativas las de colores complementarios. De estos hechos resulta que las sensaciones luminosas están, no sólo en función de la longitud de las ondas, sino del estado en que se encuentra la retina. Esto es lo que explica el fenómeno del *contraste*. Si se coloca un disco blanco sobre un fondo negro, aparece más claro que si se coloca sobre un fondo gris. Cada color adquiere su máximum de saturación; cuando se coloca sobre su color complemen-

tario, el rojo sobre el verdoso; el amarillo sobre el violeta; el verde sobre el púrpura rojo. En el contraste hay una gradación y un límite. Además del contraste que resulta del grado de saturación, hay otro, que consiste en la variación que por él sufren los colores; Brücke llama color *inducido* al que sufre la variación, é *inductor* al que la ocasiona. Si colocamos el rojo en plena saturación sobre el verde azulado, permanece invariable; pero si lo ponemos sobre el verde, se cambiará en púrpura; sobre el amarillo verdoso y el verde anaranjado, se aproximará al violeta; sobre el azul y el azul verdoso, se aproximará al amarillo y al anaranjado; por lo que se puede establecer como regla que *cada color tiende á modificar en el sentido de su complementario, el color sobre que influye*. El contraste depende también de la saturación, y sobre este punto puede formularse también esta regla: *un color es tanto más difícil de modificar por contraste, cuanto está más saturado*. Se ha ofrecido hace mucho tiempo la dificultad de por qué vemos los objetos en su posición natural, cuando en la imagen retiniana se pintan invertidos. Müller dice que nada puede estar invertido cuando nada está derecho, pues que estas dos ideas no son más que relativas; Tortual, Volkmann, y hasta cierto punto Donders y Nagel, piensan que la retina tiene la facultad de transportar sus impresiones al exterior, siguiendo la línea de mira. Sergi ha tratado de demostrar esto experimentalmente. Si en un cartón se hacen dos agujeros que disten al menos un milímetro, y se mira á través de ellos una luz de gas que esté á algunos metros, ó una estrella, se verán dos llamas ó dos estrellas; pero si se tapa el agujero de la izquierda, no se verá más que la luz de la derecha, y viceversa; luego la imagen de la luz, vista á la derecha, está á la izquierda de la retina. Una nueva dificultad ocurre; ¿cómo los dos ojos que reciben cada uno una impre-

sión distinta, perciben, sin embargo, un solo objeto en una misma idéntica posición? Müller satisface á esto con la hipótesis que se ha llamado de la *identidad subjetiva*; los puntos idénticos de las dos retinas tienen idéntica percepción, porque en el chiasma cada fibra procedente del cerebro se bifurca en dos para ir á parar á puntos idénticos, de donde resulta una coalescencia de las dos impresiones en una percepción única. Mas entónces, ¿cómo vemos objetos simples, que se pintan en puntos no idénticos? Esta dificultad hizo abandonar esta hipótesis por la de la *proyección*, que ofrece la dificultad contraria. Si las imágenes se proyectan según la línea de mira, debemos verlo todo simple, puesto que los rayos correspondientes á un punto luminoso se cortan en este punto. A remediar esto acude Nagel, suponiendo que las dos imágenes retinianas se proyectan sobre superficies esféricas diferentes, que tienen como centros los puntos de intersección de las líneas visuales. Al acto de la proyección, á que denomina *operación constructiva*, concurren las sensaciones musculares, á las que también Volkmann atribuye gran importancia. Panum supone que cada punto de una de las retinas está coordinado, no sólo con un punto de la otra, sino también con un *círculo de sensación*. Entre los puntos coordinados existe fusión necesaria; hay fusión posible entre el punto de una retina y el círculo de sensación de la otra. Para que esta última fusión de la imagen se verifique, es preciso que en un punto cualquiera del círculo de sensación se produzca un contorno análogo al dibujado en el punto de la otra retina. Un último problema es el de cómo nos formamos la representación de la profundidad en la imagen visual, cuando lo que se pinta en la retina es una superficie. Para Müller, «la facultad de percibir las formas simples no necesita de educación; pero la de juzgar de las varias dimensiones de

los cuerpos por sus imágenes, exige ejercicio; porque las intuiciones visuales no son originariamente más que superficies, y para que resulte la representación de un cuerpo, el juicio debe añadir las diferentes fases que en el cuerpo se perciben cuando se le cambia de situación » Panum, entre las energías que atribuye al órgano visual, pone como la primera la *energía de la paralage* binocular, que permite la percepción de la profundidad (las otras dos energías son la *energía binocular de combinación* de colores y la *energía binocular de alternativa*). Hering atribuye á los diferentes puntos de la retina sentimientos de extensión, de altura, latitud y profundidad. Cada punto tiene su valor propio en latitud y altura, que crece cuanto se aparta de la mancha amarilla, y es de naturaleza contraria, según que el punto esté situado á la derecha ó á la izquierda, por cima ó por debajo de dicha mancha. Los puntos idénticos tienen el mismo valor. El sentimiento de la profundidad debe tener valores iguales, pero de signo contrario, para puntos retinianos idénticos; valores iguales y del mismo signo para los puntos simétricos. El sentimiento de profundidad de las dos mitades externas de las dos retinas es positivo, corresponde á una profundidad mayor; el de las internas es negativo, corresponde á una profundidad menor. Los puntos idénticos (los que tienen la misma longitud y latitud), teniendo sentimientos de profundidad de igual valor, pero de signo contrario, dan por resultante, respecto á la profundidad, 0, y aparecen formando un plano, que es la superficie principal del campo visual. Esta superficie no nos aparece á distancia determinada; no está ni cerca ni lejos. Nuestro cuerpo, apareciéndonos siempre en el campo visual, es el que nos sirve para determinar la distancia. Las impresiones recibidas en las mitades externas de las retinas son vistas más allá de la superficie principal;

as recibidas en las mitades internas son vistas más acá. La sensación total que resulta de la visión binocular de las dos impresiones toma el valor medio de los sentimientos de longitud, latitud y profundidad. Stumpf, después de esforzarse en querer demostrar que la luz y el color, la extensión y la cantidad son inseparables, y que, por consecuencia, con la primera sensación de luz ó de color nos es dada la primera representación de espacio con dos dimensiones, aplica á la tercera el mismo razonamiento que hacía respecto al tacto. La extensión visual en superficie nos es dada inmediatamente, y como toda superficie es plana ó curva implica la tercera dimensión, porque implica la presencia ó ausencia de una inclinación á encorvarse al exterior, hácia la profundidad. En contraposición á las hipótesis innatistas que acabamos de exponer, se presentan las empíricas. Su primer representante en la ciencia es Berkeley, que, en su nueva teoría de la visión, da por objeto exclusivo de la vista el color, considerando á las sensaciones visuales como signos arbitrarios que sugieren á nuestra imaginación la idea de exterioridad; y más explícitamente en su *Alciphron* dice que «percibimos la distancia, no inmediatamente, sino por medio de un signo que no tiene con ella parecido ni relación necesaria, y que nos sugiere su idea después de repetidas experiencias, del mismo modo que las palabras;» considerando también, como casi todas las doctrinas empíricas, á las sensaciones táctiles como auxiliar indispensable de las visuales. También nuestro padre Tosca había dicho: «*Certis in primis esse videtur, huiusmodi impressiones non esse veras aliquas objectorum imagines ac picturas seu sigillationes....*» iniciando así la teoría de los signos locales de Lotze. Stembuch pensaba que la retina no percibe la relación de contigüidad ó de posición entre sus partes; que esta percepción nos la suministran los movimientos de los

músculos del ojo. Cada punto iluminado de la retina se convierte en una línea luminosa por la contracción de un músculo, de la que tenemos conciencia; y como para que las diversas partes de la retina sean iluminadas son necesarios distintos grados de contracción de los músculos, lo que es diferencia de espacio en la retina pasa á ser diferencia de tiempo, si atendemos á las contracciones necesarias para exponer las diferentes partes de aquella membrana á la misma luz. Como todos los puntos de la retina están en relación con ciertos grados de contracción de los músculos del ojo, resulta que, por efecto de la educación, la sensación luminosa de los puntos de la retina está ligada tácitamente á la conciencia de los grados de contracción que á estos puntos corresponden. Pero Müller observa «que si los puntos de la retina no difieren entre sí de naturaleza, no hay medio de reconocerlos como distintos, y que sin una diferencia en la cualidad de la sensación, es imposible que ningún *quantum* de contracción se combine en la memoria con un punto de la retina.» Según Lotze, la excitación de cualquier punto de la retina produce en el alma dos estados, que corresponden: el uno, á un color determinado; el otro, á la posición relativa del punto excitado; estando además ligado este último á la posición relativa de la parte excitada de la retina con sus inmediatas. No olvidemos tampoco que este no puede menos de presentar carácter extensivo, mientras que la sensación de color ni siquiera puede tener la forma de un punto, porque «no teniendo nada extensivo, no puede ser percibida como negación de la extensión en el espacio, esto es, como punto, sino como cualidad que no tiene relación positiva ni negativa con un desarrollo en el espacio.» Sábese que hay en la retina una pequeña parte dotada de una sensibilidad visual muy superior á las demás, que es la mancha amarilla, y también que la excitación

de un punto cualquiera de la retina produce una desviación en el eje del ojo, que hace que aquélla se dirija al objeto excitante. Llamemos v al punto de la visión más clara, y a , b y c á los puntos excitados. Si los suponemos en el mismo arco de círculo, los segmentos av , bv y cv serán de diferentes dimensiones, y, por consiguiente, movimientos musculares de diferente magnitud, aunque análogos en todo lo demás. Si los suponemos situados en la periferia de un círculo cuyo centro fuera v , entonces las líneas que formaran como radios serían iguales, pero de diferente dirección. Y en fin, si suponemos que no están situados ni en la misma línea ni en la misma circunferencia del círculo cuyo centro es v , diferirán juntamente en dimensiones y en dirección. Ahora bien: «Si designamos por s la suma de todos estos movimientos, esta suma será para cada punto una combinación invariable y específica, y hé aquí por qué creemos encontrar en ella un *signo local*, que diferencia la excitación de cada punto de cualquiera otro.» En el caso en que ninguna haya, cada excitación de la retina determina *una tendencia semejante al movimiento*, en relación con el punto afectado. «Podemos admitir, además, que esta tendencia no tiene al principio más objeto que producir los movimientos automáticos del ojo; pero luego produce un cambio en el estado del alma, una impresión, y á mi juicio, por medio de estas impresiones, según su determinación gradual exacta y su grado de afinidad, es como el alma desarrolla en el espacio los puntos coloreados, sentidos de tal modo, que su distancia en el campo de la visión, y todas sus posiciones relativas correspondientes á la distancia y á las posiciones de los puntos nerviosos excitados. No hay necesidad de exigir que estas impresiones se transformen en representaciones conscientes.... Aun cuando esto suceda en algunos casos, debemos considerar la

localización inicial como una operación del alma, enteramente inconsciente.» «Así, nosotros no referimos la coordinación de los puntos en el campo visual á los movimientos reales, ni á sus sensaciones conscientes.... La primera localización, totalmente inconsciente, descansa en la conexión entre los nervios sensitivos y los nervios motores, y la excitación de estos últimos en su extremidad central es la que da su signo local propio á cada impresión de color.» «Es preciso, *pues*, deducir la coordinación de los puntos en nuestro campo visual, de la combinación de las excitaciones de la retina, con esas impresiones inconscientes que les asocian en el alma las tendencias al movimiento.» Wund coloca la vista entre los sentidos químicos, y después de manifestar que la excitación se cambia en la retina en otra forma de movimiento, continúa: «No podemos precisar, por ahora, en qué consiste esta forma de transformación; pero parece que tenemos el derecho de calificarla de acción química. Para ello podemos aducir la fácil descomposición química de la substancia nerviosa y la acción química general de la luz. En las formas inferiores del órgano visual, la acción fotoquímica parece que va seguida de la absorción de los rayos luminosos más refrangibles. Estas formas inferiores consisten en filetes nerviosos que contienen pigmento rojo. Este hecho de absorción parece que se verifica en la retina de los pájaros, porque en las articulaciones internas de los conos se encuentran gotas de pigmento rojo y amarillo.» Los descubrimientos de Fronz, Boll y Kühne sobre la púrpura retiniana, parecen favorecer esta opinión de Wund. Éste, en su apoyo, añade: «Notemos también que, admitiendo simples diferencias de grado en la acción de los diversos rayos luminosos sobre la retina, no se explica la diversidad de las sensaciones luminosas, porque en lugar de colores diversos sólo de-

beríamos sentir la misma luz en diferentes grados de intensidad.» «Además, la vista presenta la notable propiedad de que toda diferencia en la forma de las excitaciones desaparece cuando éstas son muy fuertes ó muy débiles, siendo sentidas las primeras como negras y las segundas como blancas, según lo cual únicamente las intensidades medias producirían acciones fotoquímicas claras. De este modo á las diferencias de sensación corresponderían diferencias fotoquímicas de acción, debidas á que cada especie de rayo obra de manera diferente sobre las combinaciones químicas que existen en la substancia nerviosa.» Wund piensa también que la formación del campo visual puede explicarse satisfactoriamente por las diferencias locales de las sensaciones de la retina y los movimientos del ojo. Pero cree que en la visión, como en el tacto, la noción de espacio no puede nacer de la asociación de estos dos elementos, sino de una síntesis, es decir, de una combinación de tal naturaleza, que la resultante difiera de sus dos elementos. Helmholtz piensa que el mecanismo psicológico, en virtud del cual adquirimos la representación del espacio, ó más propiamente, en virtud del cual consideramos á un objeto como extenso, no puede ser más que un razonamiento inconsciente. «La diferencia, dice, entre los razonamientos de los lógicos y los razonamientos inconscientes en que descansa nuestro conocimiento del mundo exterior, me parece sólo aparente, y consiste en que los primeros pueden enunciarse y los segundos nó porque están constituídos, no por palabras, sino por sensaciones y recuerdos de sensaciones.» Toda impresión en una parte determinada de la retina, produce, por medio de los signos locales y de los movimientos musculares, una modificación determinada del sensorium; por medio del tacto de los movimientos del cuerpo y de diversos artificios experimentales determinamos la cau-

sa de esta modificación. Estos dos grupos de hechos se asocian tan íntimamente por el hábito, que cuando se comprime el ojo en el lado derecho se ve indefectiblemente una luz en el izquierdo. La visión monocular la explica por el movimiento, mediante el cual averigua el ojo cuál es el orden de los puntos en el campo visual; esto es, qué signos locales corresponden á los puntos que están inmediatos entre sí, cualquiera que sea el orden en que aquéllos estén distribuídos. En la percepción binocular del relieve, las sensaciones de las dos retinas son distintas y sólo se combinan en una representación cuando, á consecuencia de repetidas asociaciones, han llegado á ser para nosotros signos de un mismo objeto. «Su fusión no se verifica, pues, en virtud de un mecanismo preestablecido.... sino por un acto psíquico».

La visibilidad tiene un *máximum* y un *mínimum*. Los ojos mejor conformados, observados por Weber, distinguen rayas blancas que distan 73 segundos. Helmholtz, con una luz muy intensa, ha podido distinguirlas á los 64. Hooke ha observado que dos estrellas, á la distancia aparente de 30 segundos, se confunden en una sola imagen, y de cien personas una puede distinguir dos estrellas á una distancia aparente inferior á 60 segundos. Este límite depende también de la intensidad de la luz; no vemos á una luz muy debil, y una luz demasiado intensa nos ciega. Al desarrollo de las percepciones visuales contribuyen la voluntad, por la que dirigimos nuestros ojos sobre las cosas que

queremos hacer objeto de nuestra atención (miramos), y los movimientos del ojo, que hacen posibles estas determinaciones de nuestra voluntad.

El movimiento se ejecuta en cada ojo mediante seis músculos, que forman tres pares: 1.º Músculo recto interno y externo; 2.º Músculo recto superior é inferior; 3.º Músculo oblicuo superior é inferior. En condiciones normales el ojo se mueve dentro de estos límites alrededor de un *centro de rotación*, que, según las medidas de Donders, está situado á 25,54 milímetros por cima de la córnea, y á 10 milímetros delante de la superficie posterior de la esclerótica. Los rayos lumínicos que parten de un objeto iluminado y se cruzan en los puntos nodales del cristalino, se dirigen á la retina, y los puntos en que la encuentran es lo que se llama *puntos de la imagen*. Si la encuentran en la cavidad central, es lo que se denomina *punto de fijación* ó *punto visual*, y el radio que corresponde á este punto *línea de visión*; los rayos que van de la imagen retiniana al objeto, se cruzan en la pupila y se alejan de las líneas de visión, se denominan *líneas de mira*. El ángulo que forman en la pupila se llama *ángulo de visión*, que nos da, en general, la medida del tamaño del objeto. La superficie en que éste se supone proyectado, *campo visual*; la distancia entre sus puntos se mide por el *ángulo visual*. Las líneas que unen los puntos de rotación de los dos ojos á los puntos de fijación, se llaman *líneas de fijación*, que, aunque no coinciden enteramente con las de *visión* y las de *mira*, su desviación es tan pequeña que puede despreciarse. Hay, pues, un campo de mirada, como hay un campo visual, ambos de la misma forma. Si en el plano donde se encuentran las líneas de fijación, los movimientos de los ojos se refieren únicamente á los cuatro puntos cardinales (arriba,

abajo, dentro, fuera) sin ninguna desviación oblicua ó sin movimiento rotatorio; la posición de las líneas de fijación se llama *primaria*. De esta posición primaria dependen los movimientos, según esta ley, hallada por Listing: «Todos los movimientos derivan de la posición primaria alrededor de ejes fijos, perpendiculares al punto de rotación y al plano que describe la rotación de la línea visual, y que están situados en un mismo plano perpendicular, en el plano de rotación á la posición primaria de la línea de visión.» Donders, con su ley de la *orientación constante*, muestra que la orientación del ojo para cada posición de la línea visual es la misma. Á esta ley se refiere el *principio de la más fácil orientación para las posiciones en reposo*, de Helmholtz, como el llamado por Wund *principio de la más fácil orientación para los movimientos* se completa por la ley de Listing. Se llama *acomodación* la manera de colocar el órgano de la visión en condiciones de que los objetos se pinten en la retina. Para esto es preciso que el poder refringente del cristalino aumente ó disminuya, según la distancia á que se encuentre el objeto. Esto se consigue por el músculo tensor de la corioide, que hace que el cristalino se haga más ó menos convexo. Cuando el objeto es lejano, la convexidad es menor; cuando próximo, mayor. Hay, sin embargo, un límite para un vista normal; tiene que distar el punto más próximo 4 ó 5 pulgadas. Cuando el punto de lejanía, que en la vista normal se extiende á lo infinito, está muy próximo, el punto de proximidad está más cerca del ojo y es lo que constituye la *miopía*. Cuando, por el contrario, el punto de proximidad se encuentra á mayor distancia, se produce la *presbicia*. La dilatación y contracción del iris, mediante los músculos *constrictor* y *dilatador* de la pupila, sirve para la *acomodación* del ojo á la intensidad de la luz, dilatándose aquella membrana cuando la luz es

de poca intensidad, y contrayéndose cuando es de mucha. Sirve también para la acomodación á la distancia, pues que la luz disminuye en razón del cuadrado de la distancia. No todos ven los colores de la misma manera: Seebeck distingue los que confunden colores diferentes, no diferenciando sus sensaciones más que por razón de su intensidad, de los que no ven algunos colores. Este defecto, que al principio se notó en la falta de visión del rojo *daltonismo*, cuando es completo deja reducidos los colores del espectro á sólo dos: el amarillo y el azul, haciendo aparecer como gris el azul-verdoso.

La percepción visual parece desarrollarse en el niño antes que la percepción táctil. Un niño de cuatro meses deja caer los objetos que tiene en la mano, sin apercibirse de ello; mientras que á las tres semanas de nacido vuelve los ojos á la luz, pero sin dirigir á ella las manos para tocarla.

«Hasta los seis meses—dice Sergi, de quien tomamos estas noticias—mi hijo no comenzó á hacer uso de sus manos para coger las cosas que veía, y hasta el octavo se engañaba acerca del relieve, creyendo poder aprehender las figuras pintadas.» En concepto de este autor, la precedencia de la sensación visual á la táctil depende de dos causas: de que la excitación continua que reciben los órganos de la vista y de que el movimiento ocular depende de los músculos propios de los ojos, que se inervan con gran facilidad y viveza y cuya inervación se hace siempre bajo la influencia de las excitaciones luminosas, mientras que el movimiento de las manos depende, por el contra-

rio, de una reunión de músculos que se relacionan más con la prehensión que con la sensación cutánea. Es preciso, pues, que se adquiriera primero la facilidad de inervación de los músculos, sobre todo de los flectores, luego que la prehensión se haga consciente, para llegar al tacto propiamente dicho. La opinión de Sergi sólo puede aceptarse, y esto no de una manera definitiva, para el tacto activo. Darwin nos refiere que, habiendo tocado con un pedazo de papel la planta del pie de un niño de siete días, el niño lo retiró con viveza, encogiendo sus dedos, como hacen los de más edad cuando sienten cosquillas.

Sensaciones musculares — Se llaman así las sensaciones que tenemos del movimiento de nuestros miembros, de la parte movida, y á veces de la fuerza ó energía empleadas, y de la dirección y rapidez del movimiento. Los movimientos musculares se clasifican en *activos* y *pasivos*, según que deriven de impulsos centrales ó provengan de excitaciones externas ó de una parte del cuerpo sobre otra. En los movimientos pasivos hay sensación, mas no de la fuerza empleada, porque en rigor esta fuerza no existe. El estado natural de los músculos es la *tensión*, que, cuando se relaja por un largo ejercicio ó por un trabajo excesivo, produce la *fatiga*. El ejercicio muscular puede producirnos placer ó dolor, que es lo que constituye la parte afectiva ó la tonalidad de las sensaciones musculares.

Como hemos visto en otro lugar, Bain creía que el fenómeno psicológico más general era la actividad espontánea que el sentido muscular nos revela, que se produce automáticamente en el cerebro, y que se muestra en la tonicidad de los músculos, en la actividad mórbida y en la extrema de la primera y segunda infancia. Esta actividad espontánea de los centros nerviosos puede compararse á un órgano cuyos tubos estuvieran llenos de aire, y que descargan según la tecla que se hiere. En el ejercicio muscular distingue tres momentos: el del *esfuerzo*, ó sea el de la fuerza empleada para vencer una resistencia; el de la *continuación*, que se puede aplicar lo mismo á la tensión que al movimiento, y el de la *rapidez* de la concentración muscular, que corresponde á la rapidez del movimiento del miembro. Así, las modificaciones de la acción muscular nos dan á conocer la resistencia, la continuación del esfuerzo y la rapidez de la contracción del músculo. La sensación muscular se diferencia de las otras en que está asociada á un estímulo interno. Considerada en su aspecto instructivo (su diferencia), el esfuerzo diferente que necesitamos emplear cuando un peso se añade á otro peso, haciendo que cambie el estado de conciencia, da origen á la *discriminación* ó facultad de discernir, fundamento de la inteligencia. Como afectivos, los movimientos lentos traen la calma, producen el sueño, inspiran la gravedad y la tristeza; por el contrario, los vivos, como la caza, la danza, los ritos orgiásticos, excitan la actividad. La sensación muscular, independiente de todo movimiento, es la de *la tensión muerta*. No están de acuerdo todos los fisiólogos sobre el lugar y condiciones de la sensibilidad muscular, pero no puede negarse la existencia de este modo propio de sentir. «Un obrero—dice Landry—cuyos dedos y manos eran insensibles á toda impresión de contacto, de dolor y de temperatura, conservaba, sin

embargo, el sentido de la actividad muscular. Si haciéndole cerrar los ojos se le colocaba un objeto voluminoso en las manos, se admiraba de no poder cerrarla, pero sin otra idea que la de un obstáculo al movimiento de los dedos. Se le ataba por medio de una cuerda un kilogramo á la muñeca, y creía que le tiraban del brazo.» Por el contrario, el mismo Landry nos habla de «individuos que habían perdido el sentimiento del peso, de la resistencia de las diversas sensaciones musculares, mientras que conservaban en estado normal la sensibilidad cutánea.»

Carácter sintético de las sensaciones. -- La sensación más simple, piensa Wund, es una conclusión que supone como premisas hechos absolutamente inconscientes, los procesos nerviosos. Este razonamiento, dice, se distingue del ordinario, en que en el último premisas y conclusión nos son igualmente conocidas, mientras que en el de que nos ocupamos conocemos la conclusión y desconocemos las premisas.

«Cuando tengo conciencia de que lo que veo—escribe el autor citado—es rojo, lo distingo por ende de lo amarillo, de lo verde, de lo azul, etc.; distingo igualmente la sensación de luz de la de sonido ó de tacto. ¿Cómo puedo hacer esta distinción? Evidentemente, mediante las notas determinadas que el objeto posee para mi sensación. Estas notas convienen en parte y en parte difieren. Así, el rojo, el amarillo, el verde, convienen en ciertas notas y difieren en otras del sonido, del olor, etc. Pero hemos visto que cada una de

estas notas no es otra cosa que un juicio; luego toda percepción sensorial resulta de una suma de juicios, en parte afirmativos, en parte negativos, y la percepción no es más que la conclusión sacada de estos juicios. Esto nos lleva más lejos. El acto primitivo del pensamiento no es este juicio que hay en la intuición sensorial inmediata, sino más bien el juicio que fija la nota particular de la sensación. ¿Cómo se forma este juicio, verdaderamente primitivo? Tiene una cualidad que le es exclusivamente propia: la de ser inexpresable. Ni las palabras ni el pensamiento pueden aprehenderlo; nada sabemos de él más de que existe. Sé perfectamente que la sensación de lo rojo se distingue por sus notas de la de lo azul, lo amarillo, etcétera; pero ¿qué son estas notas? Hé aquí lo que me es completamente desconocido. Nosotros no podemos descubrir esas notas, ni por la reflexión más profunda, ni por las investigaciones más minuciosas acerca de las condiciones en que se produce la sensación. Sabemos ciertamente que las ondulaciones etéreas de cierta longitud, cayendo sobre el ojo, producen la sensación del rojo; pero esas ondulaciones no son las notas mediante las que distinguimos el rojo de los demás colores, puesto que esta distinción la habíamos hecho mucho antes de saber que la luz resulta de las ondulaciones del éter.»

Cualquiera que sea la opinión que se acepte, ya la de las energías específicas, ya la de la indiferencia funcional de los nervios, la sensación, fisiológicamente considerada, no es más que una alteración nerviosa producida por un irritante externo ó interno, siguiendo procesos que son hoy igualmente desconocidos á la experimentación externa y á

la introspección, aunque, en general, creemos que son manifestaciones determinadas de las fuerzas naturales.

Según Müller y los innatistas, cada nervio se halla dotado de una receptividad especial respecto de las sensaciones, siendo éstas la trasmisión á la conciencia, no de una cualidad ó estado de los cuerpos exteriores, sino de una cualidad ó estado de nuestros nervios, determinado por una causa exterior. Según Lewes, Horwicz, Wund y los otros partidarios de la indiferencia funcional, existe una identidad histológica y funcional de todo el sistema nervioso y una acción dinamo-génica substitutiva, mediante la que, gracias á la adaptación progresiva y las condiciones de conductibilidad de los nervios, las funciones del sistema nervioso se circunscriben y localizan en los órganos centrales, que forman una topografía cerebral no constituida por zonas fijas, sino de órbitas movibles, en las que los ganglios que se incapacitan temporal ó perpetuamente son sustituidos por otros, siempre que las conexiones cerebro-anatómicas permiten el ejercicio de esta función vicariante. La diferencia entre estas dos maneras de explicar las sensaciones no es tan capital como á primera vista pudiera creerse. Los innatistas tienen que dar gran valor á la experiencia, so pena de multiplicar las energías específicas de los nervios hasta un número tan grande que, tocando con el de los fenómenos, dejarían de ser una explicación, mientras que, al admitir los empíricos conexiones diferentes cerebro-anatómicas, en las que entran las diferencias de los aparatos terminales de los sentidos, aceptan en parte la doctrina de las energías específicas. Cualquiera de estas opiniones que se acepte, y ambas al presente, ofrecen serias dificultades: es visto que nuestra im-

presión no es la fuerza irritante, sino su efecto en un medio especial, la fuerza irritante transformada ó fundida con otras, sin que hasta ahora las ciencias naturales hayan llegado á averiguar la resultante de esta fusión. Y si esto pasa en el hecho meramente físico, mucho más acontece en el psíquico, existiendo un abismo, al parecer infranqueable, entre la impresión y la sensación. Aunque midiéramos con toda exactitud las ondulaciones del éter hipotético y los movimientos moleculares de los nervios de la visión, no sabríamos por eso más lo que era ver si no hubiéramos visto. Así dice Tyndall «que si estuviéramos ciertos de que el amor es un movimiento en espiral hacia la derecha, y el odio un movimiento en espiral hacia la izquierda de ciertas fibras cerebrales, seguiríamos ignorando la naturaleza del amor y el odio mientras no los hubiéramos sentido ú observado.» Ferrier, «que podemos determinar la índole exacta de los cambios moleculares que se producen en la célula cerebral cuando tenemos una sensación, sin que la explicación de su naturaleza constitutiva adelante un ápice con ello,» y Siciliani «que ningún escalpelo de anatómico, ningún microscopio de histólogo, ningún alambique de químico, ningún aparato de fisiólogo, aunque se halle ingeniosamente dispuesto para escrutar un hecho psicológico por su lado externo y fisiológico, nos enseñará nunca lo que es un sentimiento, un deseo, una pasión, un juicio, etc.» Estas dos dificultades son, sin embargo, de orden diferente. Aunque todavía no se haya llegado á conocer de una manera experimental la relación entre la materia viva y la materia muerta, pues, como dice Mr. Berthelot, el ilustre descubridor de las síntesis orgánicas, ningún químico pretenderá formar en su laboratorio una hoja, un fruto ó un músculo; preconcebimos una identidad esencial y primitiva de las fuerzas naturales que hace que nuestros sentidos expresen á la

par una relación de la Naturaleza para nosotros y de nosotros para la Naturaleza, pero no acontece lo mismo cuando tratamos de explicarnos el cambio de la impresión en sensación. «Ignoramos enteramente—dice Potain—la naturaleza de la relación que existe entre el cumplimiento de los fenómenos intelectuales y las funciones de la capa cortical; pero aunque la conociéramos, tampoco podríamos decir que son equivalentes, porque ó la sensación sería percibida como un movimiento molecular contra lo que la conciencia testifica, ó se daría en los nervios sensoriales un estado psíquico, un estado de conciencia sin conciencia.» Pensamos, pues, á los sentidos y á sus modificaciones como algo perteneciente á nuestro cuerpo y como éste á la Naturaleza, bajo cuya representación y concepto solo nos son conocidos; pensamos, además, como Ocken presintió y Wund ha casi demostrado, que cada uno de los sentidos corresponde á un proceso natural del que es la obra en alguna manera, siendo de inferir que estos procesos sean los esenciales de la Naturaleza, ó al menos los esenciales de la Naturaleza en relación á nosotros, y que todos ellos no son más que los aspectos de un proceso universal, pero al propio tiempo que las alteraciones producidas por los agentes naturales en nuestro organismo nos ofrecen cuando más signos diferentes, que permanecerían mudos si no hubiera quien los interpretara y que tuviera medios de interpretarlos. Aunque, según las experiencias de Schiff, el trabajo intelectual produzca una elevación térmica en las tres regiones cerebrales; aunque se admita, según las de Catón, que la corriente eléctrica normal positiva, que va de la sustancia gris á la sustancia blanca, se trueca en negativa á consecuencia de las excitaciones sensoriales, especialmente de las retinianas, y expliquemos estas alteraciones como Hermann, por combinaciones químicas; y aunque como

Byasson concluyamos que toda célula cerebral cuando funciona consume sus materiales fosforados, y que estas reservas de la actividad cerebral son arrojados al exterior del organismo, pasando á las orinas en estado de sulfatos y fosfatos que sirven para medir químicamente la intensidad del trabajo cerebral en un tiempo dado, estos hechos concomitantes con el hecho psíquico no nos permiten asegurar con Sergi que *el fenómeno psíquico es también un fenómeno fisiológico*, sino, á lo sumo, que son estos fenómenos físicos la condición fisiológica de la producción de aquél: no ven los ojos, aunque vemos con los ojos.

Puesto que la impresión sensible, según los datos fisiológicos, sólo nos aparece como una alteración ó *irritación* de los tejidos, especialmente del tejido nervioso, se sigue preguntar: ¿cómo se pasa de esta alteración al conocimiento? Para poder interpretar estos estados materiales, lo primero que necesitamos es fijarlos. En efecto; concebimos la Naturaleza interiormente en un incesante mudar, en una continua transformación, en que no hay punto assignable en que un estado comience y el otro concluya; la separación de un estado de entre los demás no puede ser la obra de la Naturaleza, que prosigue inflexiblemente su camino; no puede ser la obra sino del sér de propiedad que, como absoluto, mira cada cosa de por sí; del espíritu en su esfera de individualización, análoga á la individualización de la Naturaleza, en la fantasía. En ella,

bajo formas semejantes á las que suponemos las generales del Universo natural, recibimos las impresiones de nuestro cuerpo, prestándoles la propiedad y absolutividad de los estados espirituales.

La sagacidad reconocida de Aristóteles había adivinado que los sentidos no nos transmiten el objeto, sino su forma, sin su materia, semejante á la impresión del sello sobre la cera, es decir, lo que el objeto tiene de idea, lo que en el objeto hay de inteligible. La atenta observación y el dato fisiológico confirman la doctrina del gran maestro. El objeto que hemos visto una vez permanece en nosotros lo mismo que lo vimos, de tal modo que, cuando nos aparece de nuevo, ó no lo reconocemos, ó nos asombramos de lo mudado que está; y sin embargo, la representación fantástica revela mejor sus rasgos esenciales que su manifestación natural en el tiempo; así, el retrato hecho por el artista, pasados algunos años, se parece más al sujeto que su fotografía. Otro carácter de la representación sensible intelectual, á diferencia de la impresión natural, es que podemos agrandar ó achicar la imagen, conservando sus proporciones relativas conforme con el carácter que hemos visto tener al espacio y al tiempo fantásticos. Ya hemos visto también que no hay relación conocida entre las alteraciones químicas del ojo, del olfato ó del gusto con los colores, los olores ó los sonidos, ni con la dilatación producida en las papillas del tacto con el calor, y ninguno que conociera estas alteraciones podría inferir á las sensaciones correspondientes si primeramente no las hubiera sentido. Y sin embargo, todo inclina á creer, contra lo que ordinariamente se viene pensando, que la representación es más verdadera que el fenómeno físico. Nadie ignora hoy, por ejemplo, que toda dilata-

ción es un efecto del calor que permanece invisible.

Mas para fijar los estados naturales y darles el caracter intelectual que toman en nuestra conciencia, es preciso interpretarlos *siendo ellos sólo signos para el conocimiento*. Esta interpretación la hacemos mediante la aplicación de los conceptos racionales de que venimos, sabidos cómo siendo lo que yo soy en mi limite y que extendemos por una necesidad racional, aún no reflexivamente comprobada, á todo objeto, como los de ser, esencia, etc., y los principios que de ellos derivan, como los de causa y efecto, sustancia, proporcionalidad, semejanza, etc. Así pensamos que toda impresión es y es lo que es, que tiene una causa en un sér, y que esta causa debe ser proporcionada y semejante á la sensación, etc. Enseguida aplicamos estos conceptos y principios en los límites que los hemos aplicado á nuestro cuerpo. Así pensamos que la impresión es efecto de un sér y causa natural, en relación con la materia y su forma, el espacio, y con la fuerza natural y su tiempo, el movimiento y la velocidad, etc. Esta doble, pero simultánea, acción del espíritu, respecto de la impresión corporal, es la base psicológica del conocimiento sensible.

El yo presente á sí mismo lo está á su sér y esen-

cias totales que igualmente ve y reconoce en el yo propio de sí, el espíritu, y en el yo otro de mí, mi cuerpo, que en esta distinción le aparece como un individuo y criatura natural en la Naturaleza. Presente en mí mi cuerpo á mi conciencia, toda alteración en él experimentada se refiere mediante mis sentidos particulares y el sentido común corporal otra vez á mi cuerpo, y por su relación á mi espíritu que la traduce en su conciencia libremente, según sus conceptos ideales, y con arreglo á esta traducción artísticamente se la representa. El conocimiento sensible expresa, pues, inmediatamente bajo la condición de las funciones del pensamiento (la atención, la percepción y la determinación) y en el grado de ellas, la relación actual entre los estados de mi cuerpo y de mi espíritu bajo la unidad del yo.

La verdad del conocimiento sensible, en cuanto por él nos representamos, no meramente nuestros estados corporales, sino las fuerzas y seres naturales que suponemos que los causan en nosotros, depende de la recta aplicación que hagamos, de los conceptos y esencias totales que por una anticipación racional atribuimos á la Naturaleza y de la relación que bajo estos mismos conceptos absolutos que pensamos en el Sér, tengan con las esencias espirituales en mí reconocidas y con la determinación individual que en relación con la impresión corporal de ellos hacemos. El conocimiento sensible, lejos de comenzar nuestro conocimiento, supone, á los menos coetáneamente, á él el ejer-

cicio de la razón, del entendimiento y de la fantasía. La relación de correspondencia entre lo espiritual y lo corporal, bajo el Sér, razón y fundamento de uno y otro, es la base racional del conocimiento exterior sensible.

La necesidad del conocimiento racional de la Naturaleza y hasta la de su posible representación fantástica ha sido demostrada por el célebre fisiólogo Juan de Müller en su trabajo sobre lo infinito en la representación sensible (si no pensáramos naturaleza alrededor del objeto que nos representamos, éste desaparecería como objeto individual, quedándonos sólo una vaga é indeterminada representación de la Naturaleza); la de sus modos totales, por Kant, en sus formas puras de la intuición sensible, y el de la Naturaleza entera y el Sér en esta notable observación de Lotze: «Es imposible concebir las relaciones como un lazo exterior á las cosas que de este modo nadarían en el vacío; ellas suponen propiedades interiores y comunes que no pueden tener su fundamento sino en el Sér mismo.»

Grados del conocimiento sensible exterior.—Á la simple impresión en nuestros sentidos, capaz de despertar la atención del espíritu, que la traduce como la obra de la actividad de otro sér (primer grado del conocimiento sensible), se sigue el procurar representarse la imagen de este objeto, para lo que el espíritu, guiado por la idea de lo que entiende posible en aquel caso, dirige el sentido afectado hacia lo que supone ha de producirle nuevas

afecciones de aquella causa desconocida, y estos estados, adquiridos en distintos tiempos y aislados de los otros que con ellos se dan juntamente en el objeto, los une y los coloca, después de traducidos de la manera antedicha, en una imagen que proyecta ante sí y va trazando y rectificando, según las nuevas experiencias. Ni se contenta con esto, sino que, bajo el pensamiento racional más ó menos reflexivo que tiene de la Naturaleza, creyendo que ninguna de sus criaturas ofrece solo un proceso natural, aplica sus otros sentidos en la medida que le va dictando la experimentación, supliendo, conforme crece en cultura, la deficiencia de los sentidos con medios artificiosos, hasta llegar á formar la imagen individual y siempre retocable del objeto sensible exterior (segundo grado de este conocimiento). Pero como el objeto individual no lo es sino por relación al todo, en el que termina, y á los otros objetos individuales, á los que se relaciona en magnitud, distancia, etc., el objeto individual es colocado en una representación total de la Naturaleza, cuyo centro ocupa cuando lo contemplamos, y de la que los extremos se pierden á nuestra vista (tercero y último grado del conocimiento sensible exterior).

La naturaleza espiritual del conocimiento sensible exterior, ya visible en su primera esfera, aparece con

entera claridad en la segunda, donde la imagen del objeto se va trazando según lo que revelan impresiones de diversos sentidos recogidas en diferentes tiempos, y que no pueden pertenecer, ni á estados coetáneos en el objeto, ni siquiera á alteraciones contemporáneas en los sentidos del sujeto. El color que percibimos de esta rosa ha dejado de existir en ella cuando para olerla la acercamos á nuestra nariz, y el aroma que entonces exhalaba se ha perdido cuando la tocamos con nuestra mano; estas sensaciones quedan además aisladas en nuestros sentidos, y, sin embargo, pensamos que es la misma rosa la que tocamos suave, la que vemos encarnada, la que olemos fragante. La existencia de esta imagen, distinta de la muda sensación, es fácil de discernir, sin más que cerrar los ojos; entonces vemos al objeto incompleto, y la necesidad de completarlo mediante nuevas experiencias; y que esto se hace en relación con la sensación, pero no por ella, es lo que muestran de continuo las frecuentes ilusiones nacidas de haber formado precipitadamente la imagen sensible, supliendo lo que falta de la traducción de aquélla de lo que experimentamos ó hemos experimentado con lo que suponemos que debíamos experimentar, donde es patente una idea directora, producto de la aplicación á las sensaciones de los conceptos racionales de lugar, tiempo, diferencia, semejanza, causa, ser natural, etc. Por último, en la tercera esfera del conocimiento sensible referimos el supuesto objeto individual á su todo inmediato, la Naturaleza, y á su todo absoluto, el Sér. Luego el conocimiento sensible exterior sería para nosotros un toque ciego, si no viniéramos sabidos de los conceptos racionales, y supremamente del concepto Sér, razón y fundamento de todos.

La observación inmediata nos enseña que sólo

tenemos conciencia de nuestros estados sensibles, no de los objetos exteriores que los producen; verdad es que pensamos que los sentidos son parte de nuestro cuerpo, y éste de la Naturaleza, y que, por lo tanto, pueden muy bien ser medios de comunicación de la Naturaleza para nosotros como de nosotros para la Naturaleza, con lo cual, si pudiera ser demostrado, nos afirmaríamos en la fe que prestamos á nuestros sentidos, no por el modo simple é inmediato con que nos figuramos ver á esta casa ó á ese árbol, sino por medio superior y racional, completando los sentidos con la fantasía y la razón.

En resumen; la base física del conocimiento sensible exterior es la afección de nuestros sentidos, que percibimos inmediatamente en la inmediata intuición que tenemos de nuestro cuerpo. Estos sentidos parecen estar en correspondencia con los procesos naturales, ó mejor, ser estos mismos procesos en nuestro cuerpo. Así Oken, en su *Filosofía de la Naturaleza*, decía: «Que el ojo es un rayo de sol; la nariz, una batería eléctrica; la boca, un laboratorio; la piel, una costra de tierra.» Un sentido de menos, decía Aristóteles, una serie de conocimientos de menos, y Aristóteles tenía razón siempre que se añada determinados; porque así como es verdad que nada puede suplir la vista ó el tacto, para que tengamos la sensación de luz ó de color, podríamos, aun ciegos, conocer los colores por la diferencia que presentan al tacto las superficies, é inducir al calor por la comparación de las dilataciones, como sin tener un sentido especial para

la electricidad y el magnetismo, inferimos su existencia de las atracciones y repulsiones de los cuerpos. La sensación, como enseñan Aristóteles y Müller, es el acto común del senciente y lo sentido; por eso de una parte es fatal é involuntaria, de otra variable á lo infinito. Bajo el primer punto de vista, aunque la sensación parece caprichosa, es, sin embargo, en cada momento lo que debe ser, expresando siempre la relación necesaria, la única en aquellas circunstancias; bajo el segundo, como decía Malebranche, los sentidos nos engañan con frecuencia (más bien nosotros nos engañamos con ocasión de nuestros sentidos), porque éstos no nos son dados para conocer las cosas en sí mismas, sino para avisarnos lo conveniente á la conservación de nuestro cuerpo. La Naturaleza, refiriéndose enteramente á sí en el individuo orgánico realiza en sí viva é interiormente la plenitud de su idea en un punto y acto; el espíritu como unidad, identidad, absolutividad, pureza, es el sustantivo absoluto propio de sí para sí; pura centricidad y concentración, dirección hacia sí, ser á modo de sí mismo lo que es la inteligencia, estar presente; por eso Anaxágora lo llamaba el vigilante y la visión. Esta naturaleza del espíritu se expresa en actualidades concretas (espíritus individuales), en los que el espíritu se reconoce y vive entero, aunque con limitación individual en cada uno (bajo un aspecto predominante), pero con la conciencia de ello y el anhelo á edificar una conciencia y espíritu universal que se muestra en la fuerza invencible de la evidencia. Así, el espíritu universal está presente en cada espíritu individual, es *propiamente* orgánico. Y como la Naturaleza, intimando consigo en los organismos sensibles, realiza en sí la idea de organismo total y uno, al par es análoga á su modo á todo organismo; responde, corresponde, concierta, *a priori*, con él en *un medio* común bajo un común *denominador*; no

inmediatamente desde luego y de plano: uno y otro pensamos que conciertan, consonan entre sí en el organismo absoluto del Sér. Pero la verdad de este pensamiento, aquí presentida, sólo en la intuición racional del Sér puede ser vista á plena luz.

XV

**Fuentes de conocer —Conocimiento sensible.—
Conocimiento sensible interior.**

Propiedad del conocimiento sensible interior.—Distinguimos el conocimiento sensible interior del exterior: 1.º En que es para nosotros conocimiento inmediato, percibiendo las creaciones fantásticas en el hecho de existir sin que las refirmamos á la afección de los sentidos. 2.º En que es inmanente, pues que no penetramos en ajena fantasía, ni los demás en la nuestra. 3.º En que los objetos en ella se producen de una manera absoluta, esto es, cada uno de por sí y según su idea, libremente, por el espíritu, mientras que la Naturaleza produce los suyos todos en ligada solidaridad de los unos con los otros, desde el átomo de arena hasta los sistemas estelares.

Platón y Aristóteles parece que no han visto en la imaginación más que la memoria imaginativa. El último, en el capítulo que le consagra en su tratado *De Anima*, la considera como una facultad del alma sensitiva, intermedia entre los sentidos, de que se distingue, porque no necesita de la presencia actual de los objetos, y de la opinión que supone propia del hombre, en que no implica ningún género de creencia; así, muchos animales tienen imaginación, pero ninguno tiene creencias. Los estoicos consideran á la imaginación como una actividad, como una fuerza; pero cuyo único papel es conservar las impresiones sensibles. Plotino, por el contrario, reconoce una imaginación superior, facultad intelectual que sobrevive á la separación del cuerpo y el alma, cuyo oficio es representar las ideas por medio de formas sensibles, espejo de que la razón se sirve para reflejar en la naturaleza las iluminaciones de la inteligencia pura. En la Filosofía moderna, la teoría de la imaginación retrocede hasta casi la doctrina aristotélica. Para Descartes no es la fantasía más que el intermedio entre la sensación y el recuerdo. Para su discípulo Malebranche la imaginación es sólo una sensibilidad invertida. Figurándose los nervios como tubos huecos por donde corren los espíritus animales cuando el impulso viene de fuera hay sensación, cuando viene de dentro á fuera no hay más que imagen fantástica, y según que la acción de los espíritus animales sea fatal ó provocada por la voluntad, la imaginación será pasiva ó activa. Esta cuestión de la pasividad ó actividad de la fantasía ha dividido á los filósofos del siglo XVIII. Condillac la reduce á la mera capacidad de conservar las impresiones sensibles; para Laromiguirre es la reflexión que combina imágenes, y Maine de Birán distingue dos imaginaciones; la una pasiva, que nos es común con los animales y que se ejerce particularmente en las alucinaciones, los ensue-

ños y el sonambulismo; otra activa y voluntaria propia del hombre que se desarrolla y acompaña á los estados en que el alma tiene la plena conciencia y el pleno dominio de sí misma. Es preciso llegar hasta Kant para que la imaginación recobre el caracter espiritual, aunque de un modo formal y en alguna manera invertido que Plotino le había dado. Para el profundo autor de la *Crítica de la razón pura*, la imaginación es la facultad de representar en formas generales los objetos de nuestras sensaciones; por ejemplo, la imagen del árbol, de la casa, etc.

Verdad del conocimiento sensible interior.—Existiendo las imágenes fantásticas, en el sujeto que las conoce el conocimiento fantástico no es un conocimiento sin objeto, sino verdadero en sí, y aunque no tiene inmediatamente verdad más que para el que las produce, puede ésta ser muy superior á la de los objetos naturales. Así el artista mecánico revela en el ejemplar de sus aparatos, originariamente dibujados en su fantasía, combinaciones y efectos de fuerzas para cuya libre dirección hubiera sido incapaz la Naturaleza; el libre artista bellezas que no caben en la solidaridad exterior, y los ideales que dirigen la vida la exceden de tal modo que bien pudo decir Aristóteles que la poesía es más verdadera que la historia.

Oponemos lo real á lo fantástico, como se oponen la verdad á la mentira; y, sin embargo, los dos tienen realidad, aunque esta realidad sea de distinto orden.

Cierto que sus creaciones no tienen existencia en el mundo de la Naturaleza, pero la tienen, y no inferior, en el mundo del Espíritu. Castillos en el aire las llamamos, y sin estos castillos, los de piedra no se habrían edificado nunca. En las artes industriales el engendro fantástico y el artefacto material se distinguen como el modelo de la máquina; en la simple copia del universo sensible, la imaginación, como dice Schopenhauer, es como una cámara oscura en que se dibujan los objetos con mayor pureza; hasta el retrato toma un carácter ideal que lo hace imperecedero, y es que la fantasía no copia, sino interpreta á la Naturaleza; la entiende á media palabra, expresa claramente lo que ella no sabía más que balbucear, y le grita: «Esto es lo que querías decir.» En las artes liberales, la creación fantástica es, como enseñaba Aristóteles, una purificación; ó más bien, como se expresa Schopenhauer, una liberación; es lo esencial, individualizado sin el accidente que lo oculta en lo finito; es, como pensaba Platón, lo divino sacado á luz y resplandeciente á través de las espesas sombras de la materia que lo envolvían; así la historia nos presenta lo que efectivamente fueron hombres é instituciones; la leyenda, lo que debieron ser, lo que hubieran sido sin obstáculos, sin desfallecimientos y sin caídas.

La imaginación es constantemente activa y basta que pensemos en un objeto para que se produzca su imagen individual. Los antiguos héroes, los hombres célebres contemporáneos, los que viven en astros de que apenas sabemos más que la existencia, y lo que es más, la caridad, la religión, la ley, tienen en nosotros una imagen: pero por más

que la fantasía batalle, el Sér Absoluto é Infinito, Dios, no es susceptible de representación. De aquí ha podido nacer el pensamiento de que Dios no es cognoscible porque no se deja encerrar en la esfera de la fantasía.

La fantasía es la facultad de individualización; todo en ella se convierte en individuos, en figuras, hasta lo más abstracto; nos representamos la flor como una colección de líneas; la pulsación en la enfermedad como una curva; la justicia con la matrona que sostiene el peso igual y la espada, y hasta tratamos de buscar símbolos para lo infinito, ya en la serpiente que se muerde la cola, ya en la línea sin fin que Chateaubriand proponía sustituirle. Esta figuración la hacemos en un espacio que llevamos con nosotros y que muestra su cualidad de espiritual, en que podemos á voluntad restringirlo cuando queremos estudiar los objetos del mundo microscópico, ó ensancharlo cuando tratamos de formarnos la imagen de la Naturaleza y de las inmensas distancias á que se atraen sus planetas y sus soles. Esta continuidad interior de la fantasía es á lo que Malebranche llamaba espacio inteligible, y nuestro lenguaje común, con más exactitud, espacios imaginarios. En esta extensión la fantasía produce, bajo las tres dimensiones que ningún sentido le puede dar, sus figuras y sus cuadros presentes, que se ligan unos con otros hasta formar en la continuidad del tiempo una representación artística de nuestra vida. Estos cuadros aparecen comunmente coloridos; pero esta cualidad acaso la recibela imaginación del sentido de la vista; por eso es pálida la del ciego; pero que éste, sin embargo, tiene la representación del espacio, lo notamos en que puede dirigirse por las calles, lo que supone

llevar consigo el plano de la ciudad. Mediante la fantasía, nuestro sér lleva así y á su manera su pequeño mundo y su creación propia.

La fantasía se enlaza con toda nuestra vida, y es como el punto de contacto entre nuestro espíritu y nuestro cuerpo. Reproduce las sensaciones, las borra ó las alimenta; las continúa, aun después que los sentidos han dejado de obrar (como vemos en el niño, que para hablar se ejercita en repetir los sonidos), y hasta produce por su excitación sensaciones sin objeto. Sin ella no podríamos sintetizar las impresiones aisladas y representarnos los cuerpos, como ha demostrado el profundo análisis de Kant. La imaginación acompaña á nuestras afecciones, aumentando ó disminuyendo su intensidad, según que obre en acuerdo ó en desacuerdo con el corazón. Cuando la imaginación nos sonríe, todo se presenta en nuestro rededor con colores agradables; la imaginación adelanta y multiplica nuestros placeres ó nuestros dolores: la perspectiva de una fiesta nos encanta más que la fiesta misma; un dolor imprevisto no es en alguna manera extraño, hasta que la fantasía se apodera de él. La imaginación se une también con la razón á que debe quedar sometida. Despierta con sus creaciones la idea pura de la belleza, como ya lo enseñó Platón, y lleva, mediante el ideal, los

conceptos racionales á la práctica de la vida. Pero cuando se separa de la razón, cuando obra como señora, produce esos caracteres extravagantes, esclavos de sus propios caprichos, y puede ocasionar aquella especie de sensualidad que no nace de las necesidades fisiológicas, sino de la idealización de ellas (el gastrónomo no es el que come, sino el que hace su ideal de comer). La imaginación recibe á su vez condiciones de las otras facultades espirituales: el entendimiento le da precisión y riqueza; la razón nobleza y distinción; el sentimiento fuerza y energía, y hasta el cultivo armónico de las fuerzas corporales le es necesario para que adquiriera fuerza, vivacidad, relieve, extensión y elevación en sus tipos.

La creación fantástica tiene por cuerpo elementos tomados del mundo sensible y por alma las ideas. El elemento plástico varía, por consiguiente, con el medio natural y con la agudeza y la educación de los sentidos; el arte meridional en que las cosas se ven á plena luz, parece á los hombres del Norte duro y desentonado, el de los países nebulosos septentrionales á los del Mediodía, indeterminado y confuso; el ciego se representa los objetos más pequeños que el que tiene vista, pero el cuerpo que se representa la fantasía no es el natural, sino el natural idealizado; aquél sirve, como al artista el modelo, para estudiar los rasgos generales, corrigiendo los defectos. La idea depende á su vez del cultivo intelectual, más clara y superficial en unos, en otros más profunda y compren-

siva; pero la idea no se toma aquí en su pureza racional, sino en su determinación concreta, accesible á los sentidos: no es el εἶδος, sino la ἰδέα de Platón. Mediante esta espiritualización de lo sensible y esta naturalización de lo ideal, éste encarna en aquél. Pero esta encarnación es una escala compuesta de muchos grados, desde el simbolismo indio, expresión más intelectual que sensible, á la plasticidad árabe, en que la idea queda oculta tras la brillantez del colorido y la minuciosa riqueza del adorno. El ideal fantástico es que la idea y la forma se compenetren, como el propio espíritu con el propio cuerpo.

Esferas de la fantasía. — La fantasía contiene dos especies de representaciones: 1.^a, la de objetos exteriores análogos á los que nos ofrece la Naturaleza, y con los cuales llega á confundirse en el ensueño, en la locura y á veces en la vela. Esta esfera de la fantasía nos acompaña continuamente, aunque pocas veces reparemos en ella durante la vigilia, salvo sorpresas ó enfermedades; pero sus imágenes se muestran vivísimas cuando, cerrando los ojos á la luz, nos concentramos llevando nuestra atención á ellas; 2.^a, la de las determinaciones de la vida espiritual, que nos hace posible completarla y dirigirla.

Este dominio de la fantasía, que se extiende desde lo espiritual á lo corporal, explica cómo sus vivas excitaciones llegan á producir efectos materiales, *fortis imaginatio generat casum*, cómo influyen en ella agen-

tes exteriores, como el vino, el opio y el café, y aun otras imaginaciones, lo que acaso daría razón de muchos fenómenos sugestivos, el por qué depende de la edad, el sexo, la enfermedad, la salud y el temperamento, y también su influencia en la formación de los idiomas. El hombre busca en la Naturaleza en que se encuentra con sus semejantes el cuerpo de sus pensamientos; la verdad se expresa con la solidez, el bien por la rectitud, el deseo por la sed, y según haya cultivado su imaginación, así son las relaciones que percibe: las lenguas meridionales son brillantes en sus imágenes, las del Norte sombrías y profundas.

La imaginación se llama *reproductiva* cuando imita los tipos que pertenecen ya á la belleza física, ya á la intelectual y moral. La reproducción es una imitación libre, no una copia servil; por eso estimamos en más el paisaje del artista que el reproducido mecánicamente por el fotógrafo. Cuando la imaginación reproductiva se refiere á hechos pasados concurre con la memoria, pero no debe confundirse con ella: ésta nos da la noción del hecho, aquélla su imagen. La imaginación *productiva* modela sus creaciones, según las nociones del entendimiento; el sabio y el libre artista individualizan sus concepciones dándoles una forma sensible; el primero presenta los tipos, el segundo los ideales á que la vida debe ajustarse. Con relación al procedimiento la imaginación *poética* individualiza viniendo del todo á la parte en forma sintética; así

el ideal artístico se desarrolla en cantos, actos, estrofas, y lo mismo hacen el pintor y el músico, aunque en vez de desplegar la idea sucesivamente, según el orden del tiempo, la exponen simultánea y gradualmente en el espacio. Como la imaginación poética es propiamente la imaginación artística, la *schemática* es la científica. *Schema* es la representación de una noción ó un género, la descripción lineal de una especie ó la imagen de un concepto, como decía Kant. El oficio de la imaginación *schemática* consiste, pues, en hacer sensibles los pensamientos generales, dejándoles cierto carácter de indeterminación. Las figuras del geómetra, los números y letras del aritmético y el algebrista, los átomos y notaciones químicas, y en general, todos los signos de la escritura ideográfica, son ejemplos de esta manera de proceder, que suple en el científico los desfallecimientos de la atención y de la memoria y le permiten hacer las combinaciones y cálculos más complicados. La imaginación *schemática*, en relación con la vida; suministra los *ideales*. El ideal es la representación más pura y determinada de la esencia de la vida, es la perfección soberana en los límites del mundo. «La idea, decía Kant, suministra la regla y el ideal el tipo del hombre cumplido, de ese hombre divino que existe virtualmente en nosotros y que debemos

efectuar lo más que podamos.» Mediante el ideal se realiza todo progreso en la vida; pero, como decía Malebranche: «es necesario tender á la perfección sin pretender alcanzarla nunca.» Sólo en Dios, como Sér infinitamente perfecto, la actividad ideal y la efectiva son idénticas.

La imaginación es un auxiliar poderoso de las otras actividades humanas, pero que no puede sustituirlas. En esto está uno de sus mayores peligros. Confundiendo la imagen con la realidad, acaba por adorar los símbolos que ella misma ha creado, siendo así el origen de todas las supersticiones. D. Quijote, tomando por su propio débil cuerpo el ideal que se ha formado del cuerpo del caballero, cree poder derrotar ejércitos con su potente brazo; el alquimista, presintiendo la unidad de las fuerzas naturales, cree poder fabricar la plata espesando el azogue, y el oro solidificando la luz; la imaginación riente de los griegos personifica las tuerzas naturales y puebla de dioses los mares, los bosques y las fuentes; el pensamiento abstracto de la Edad Media, la Filosofía de los posibles, llena el vacío de la realidad, de que se aparta, de mágicos endemoniados, brujas, duendes, trasgos y fantasmas, y la mayoría de los sistemas contemporáneos llaman incognoscible á lo que es el verdadero objeto del conocimiento porque no les aparece en límite de conocer, como el que negara la visibilidad de la luz solar porque no es ninguno de los colores del espectro en que se descompone. La imaginación, teniendo por objeto representar lo ideal por lo real, dice Vacherot, es la facultad estética por excelencia. La contemplación estética es la primera liberación del mundo de las apariencias; en ella, dice Schopenhauer, la

realidad absoluta se transparenta á través de las formas individuales, y el artista es un vate, un adivino á quien el entusiasmo desinteresado de lo bello hace olvidar las miserias de la vida. De ahí la importancia de la educación artística, tan elocuentemente encarecida por Platón, cuyo fin principal es elevar el espíritu á Dios mediante la belleza, despertando sentimientos desinteresados y estableciendo el hábito del orden y de la serenidad en la vida. La calma de lo bello regulariza la pasión y dice mudamente al hombre: perfecciónate. Los que, como Malebranche, han llamado á la fantasía la loca de la casa y la creen la enemiga de la razón, confunden la imaginación con sus extravíos. La imaginación puede y debe armonizarse con la sensibilidad y el entendimiento; esta armonía es el *gusto*: puede y debe armonizarse con la razón; esta armonía es el *genio*: puede, pero no debe extraviarse.

XVI

Fuentes de conocimiento.—El conocimiento inteligible.

Conocimiento inteligible.—El objeto del conocimiento inteligible es, por oposición al del sensible, lo determinable é inmutable, lo esencial y eterno. Basta recordar lo que hemos dicho al tratar de la percepción Yo, para ver que tenemos este género

de conocimiento. Ellos constituyen la parte más importante de la ciencia, porque, como decía Platón: «no hay ciencia de fenómenos;» las propiedades de un caballo serán muy útiles para su dueño; la ciencia no se ocupa sino de las propiedades del caballo. La ciencia misma de los hechos se apoya en elementos generales; la historia política, en la idea de sociedad; la historia natural, en la idea de organismo.

Observación atinada de Sócrates y de Platón es que el conocimiento no comienza verdaderamente sino cuando conocemos lo que hay de permanente en medio de las mudables apariencias del objeto, cuando podemos definirlo, darle un nombre. Ni se aparta mucho de ella la de Aristóteles, aun tomada su doctrina en su mayor amplitud, en aquella en que no excluye del conocimiento científico más que lo extraordinario y monstruoso, porque si ésto se excluye es porque materia sin forma no está sujeto á concepto. Este concepto es lo verdaderamente real, pues que la materia no es más que lo otro de la forma, lo otro del sér, la nada. Bien lo entendía Hegel cuando escribe: «La significación del pensamiento y de sus determinaciones la expresaron los antiguos con mucha exactitud, diciendo que el *νοῦς* rige el mundo; y también se expresa claramente cuando decimos que hay un espíritu del mundo, dando á entender que la inteligencia es el alma del mundo, que habita en él y le es inmanente, constituyendo su propia é intrínseca naturaleza, su *universal*. Claro ejemplo se da de esto cuando hablando de cierto sér decimos que es un animal. El animal, como tal, no puede mostrarse, no es objeto de los sen-

tidos como lo es un animal determinado. El animal ó la idea de animalidad no existe; pero es la naturaleza universal de todos y de cada uno de los animales individuales, que son determinaciones concretas de la animalidad. Por tanto, el género, lo universal, pertenecen al individuo animal y constituyen su esencia. Si suprimimos en el perro la animalidad ya no sabremos lo que es. Las cosas, pues, tienen una naturaleza intrínseca permanente, y además una existencia exterior, que es la que vive y muere, aparece y desaparece; su esencia, su universalidad, es el género, que no puede considerarse sino como general y permanente. En estas doctrinas, apesar de sus naturales deficiencias, se descubre un fondo verdadero: el conocimiento sensible, si por una violenta abstracción, lo separamos del conocimiento de que forma parte, es una aparición del objeto, pero que el sujeto no sabe lo que es.

Esferas del conocimiento inteligible. — El conocimiento abstracto. — El conocimiento inteligible más cercano al sensible es el de lo común, observado en varios singulares (lo que aparece comunmente, que es lo que se llama *noción* ó conocimiento, por *notas comunes* (porque percibimos lo común en lo particular) y también *conocimiento abstracto*), porque separamos los caracteres individuales, aunque este nombre no le conviene con entera propiedad, pues tanta abstracción hay en separar lo común de lo individual como en separar lo individual de lo común. El conocimiento abstracto, que comenzamos á formar al paso con la percepción sensible

desde que distinguimos los objetos (desde que le niño comienza á conocer) y que constituye la gran masa de nuestros conocimientos, está en su contenido, tomado de la experiencia, por lo que se le suele llamar también *concepto empírico* ó *noción experimental*; pero la excede en su forma, presentando en unidad cualidades que la Naturaleza muestra esparcidas en infinitos individuos. No conteniendo más propiedades que las observadas, depende del conocimiento sensible; por eso si encontramos un solo individuo que no reúna todos los caracteres de la especie ó del género, inferimos que hemos clasificado mal; pero de otra parte, en cuanto á su forma, excede al conocimiento sensible y depende del inteligible puro, en cuanto que para clasificar necesitamos presuponer la idea de lo esencial en la clase, ó, por lo menos, el concepto ya ideal de lo común.

Ya Dugal Steward había notado que las palabras conocimiento abstracto y general no son equivalentes, pues que podemos abstraer de lo individual, sin que lo abstracto pierda aquel carácter: por ejemplo, cuando pensamos en el color de esta azucena; pero, si continuamos el análisis, fácilmente descubrimos que el conocimiento mismo de lo individual, el que llamamos concreto, en cuanto lo separamos del todo en que es tal individuo, es una verdadera abstracción; la hoja no es tal hoja sino en el árbol, ni el árbol fuera de la tierra y de la atmósfera que lo sustentan: nada más

fantástico que figurarse una palmera entre los hielos del polo ó suspendida en el aire. Hay abstracción en todo conocimiento que no sea el conocimiento absoluto, porque mientras conocemos una cosa, todo lo demás nos queda por conocer, y hasta la misma cosa que suponemos conocida no lo está, pues que la desconocemos en sus relaciones con todas las otras y con su fundamento. Por otra parte, la abstracción dice lo que separamos del conocimiento del objeto, no lo que vemos de él; lo positivo del conocimiento generalizado es lo común visto, no lo individual y peculiar que descartamos. La noción generalizada es, pues, el conocimiento de lo común observado. Pero en ella entran dos factores: lo observado y lo común; lo primero constituye la materia, lo segundo la forma de este grado del conocer. Respecto á la materia, procede y es inferior al conocimiento sensible, pues que la observación no puede abarcar jamás todas las propiedades del objeto; de aquí que esté siempre pendiente de nuevas observaciones; antes del descubrimiento de Australia, los naturalistas pudieron creer que solo las aves tenían pico, y antes de la llegada á América de los europeos, los indígenas de esta región que los hombres no tenían barba. Pero si el dato del conocimiento que examinamos está tomado del sensible, no sucede lo mismo con su forma. La Naturaleza no ofrece á los sentidos más que particularidades: la Naturaleza nos presenta muchos verdes, no el verde; muchas luces, no la luz. ¿Cómo pasamos de lo particular á lo general? La manera más sencilla es la ideada por Bacón: poner frente á frente en largas listas los fenómenos observados, agrupar los semejantes y prescindir de los diferentes. No hay más dificultad que, para saber lo que es semejante ó diferente, es preciso conocer antes en qué se han de asemejar ó diferenciarse. ¿Consistirá en una especie de despejo de

los fenómenos, abstrayendo sucesivamente cualidades, pasando así del individuo á la especie, de la especie al género? Entonces el conocimiento general no abraza en realidad más que el número cierto de fenómenos observados, siendo en lo demás un *símbolo*, como lo llamaba Spencer; y como, según avanzamos en la generalización, la parte simbólica crece y la efectiva decrece, ó como decían los escolásticos, la extensión y la compresión se dan en razón inversa, al llegar al género máximo, toda materia, todo contenido de conocimiento ha desaparecido; el conocimiento más universal es el que no tiene objeto; el pensamiento que nos sirve para generalizar es el puro vacío inteligible, y el conocimiento más universal el menos verdadero, el menos conocimiento, el no conocimiento. ¿Serán lo que constituye la generalidad del conocimiento abstracto meras formas del Entendimiento, como pensaba Kant, moldes vacíos en que se vacía la materia suministrada por los sentidos y modificada ya por las formas puras del conocimiento sensible? Pero si el profundo análisis de Kant ha podido mostrarnos que estas formas no proceden de la materia, pues que sólo por ella es lo material inteligible, ¿de dónde proceden, si sólo á lo material son aplicables? Acaso sean, como imaginan los positivistas, la resultante de las modificaciones producidas en la masa nerviosa y transmitidas por la herencia. Mas con esto, si la dificultad se aleja, no se desata. Un número, por grande que sea, de particulares, no llegará nunca á lo universal, y para conocer el primer particular es preciso que lo universal nos esté presente. ¿Será, pues, que no podemos salir del pensamiento (pues la materia misma sólo á este título existe para nosotros), como Hegel afirma, que «el pensamiento no sólo forma la sustancia de las cosas externas, sino que es la sustancia universal de las espirituales;» que «considerando el pensamiento

como á verdadero universal de todas las cosas naturales y espirituales, se comprende que es superior á todas ellas y el fundamento de cada una,» y que «la Naturaleza no tiene conciencia del *νοῦς* hasta que el hombre no se conoce como lo universal por lo universal, en cuyo caso tiene conciencia de su yo, pues si al decir yo me considero como persona singular y determinada, en realidad no afirmo nada que me sea exclusivo, pues es yo cualquier otro hombre, y mientras me manifiesto como yo y comprendo como tal mi individualidad, expreso un universal perfecto?» Así Hegel ha encontrado en el pensamiento puro su propio objeto, pues en todo conocimiento empírico el pensamiento depende de otra cosa, y solo es verdaderamente libre cuando no hay nada que se le oponga, y solo él se opone á sí mismo; arroja del conocimiento todo dato experimental, que no tienen más verdad que la de ser un momento del proceso de la Idea, y á la inversa de los sistemas empíricos, que intentaban sacar la forma de la materia del conocimiento, intenta sacar la materia de la forma, no siendo el conocimiento la manifestación de la realidad, sino enseñando que no hay más realidad que el conocimiento. En contraposición á esta doctrina, y en gran parte á su opuesta, Schopenhauer, de que el conocimiento es representación, infiere que no nos da más que las imágenes ó apariencias de la cosa, no la cosa en sí; que es un fenómeno cerebral equivalente en el orden de los conceptos á los sentidos en las percepciones de los individuos; que las categorías del Entendimiento, como las formas puras de la sensibilidad, no expresan más que relaciones entre fenómenos; que desaparecen con la representación cuando llegamos á la realidad pura, en que el sujeto y el objeto con toda distinción desaparecen. Esta contradicción que nos ofrece la Historia de la Filosofía hasta hoy entre los dos elementos del

conocimiento generalizado, y que de ella ha trascendido al sentido vulgar y semi-científico, procede del falso punto de vista antes señalado de pensar: que el conocimiento, por notas comunes, consiste en prescindir de la realidad, con lo que se cae en el pensamiento vacío ó en el vacío del pensamiento, en vez de considerar que debe consistir en prescindir del límite de lo negativo del conocimiento, con lo que nos llevaría, no al pensamiento de lo que no es el objeto, sino al de lo que es esencialmente ó por naturaleza, al conocimiento inteligible puro.

El conocimiento inteligible puro es el de lo esencial y permanente en el objeto. Este conocimiento, como formado por vista directa por intelección pura, no depende de la experiencia, antes bien se impone á ella; cuando afirmamos que la línea recta es la extensión simple, en dirección constante; que la circunferencia es una curva cerrada de curvatura igual, mantenemos la verdad de estos conceptos de líneas, aunque de ellos no se encuentre ningún ejemplar, y como tipos á que debieran ajustarse, nos sirven de medida y regulador de los ensayos imperfectos que de ellos nos ofrece la Naturaleza. Este conocimiento inteligible, en cuanto se refiere á la vida y lleva consigo la exigencia de ser hecho efectivo en el tiempo, recibe el nombre de idea ó de conocimiento ideal. Así el conocimiento inteligible de lo bueno, lo bello, lo justo, en cuanto deben ser reducidos á hechos, son llamados idea

de bondad, de justicia, etc. También este género de conocimientos se impone á la experiencia, exigiendo que el bien, la belleza y la justicia se hagan plenamente efectivos, por más que no hayamos conocido experimentalmente ningún hombre perfectamente bueno, bello, ni justo.

Los alemanes tienen dos palabras para designar el conocimiento abstracto por notas comunes (Begriff) y el conocimiento ideal (Idee), cuya equivalencia aproximada en castellano es la de generalizado y general. La relación entre uno y otro género de conocimiento (confundidos con frecuencia) y el tránsito de uno á otro, ha sido bien expuesta por Vera con estas palabras: «Lo universal que tenemos aquí (*lo universal abstracto*) es lo universal de la reflexión exterior, porque es un agregado ó compuesto de individuos que se consideran existentes por sí y con independencia de lo universal, no ligándose sino por un vínculo superficial y exterior. Sin embargo, la expresión *todos los hombres* contiene más que una colección indeterminada, ó que una pluralidad indefinida de individuos; contiene la unidad de relación de los *individuos* y de los *algunos individuos*, en la unidad misma del término en que están envueltos. *Todos* los hombres son todos hombres, porque el hombre es en ellos y ellos son en el hombre; lo mismo que los miembros de una ciudad ó los ciudadanos, no lo son sino por la unidad de la ciudad de que forman parte. Á la expresión *todos los hombres* debe sustituirse *el hombre*, á la unidad colectiva la unidad simple ó el género; de este modo, el juicio de la reflexión se ha convertido en el juicio de la *necesidad*.» En efecto; en la noción abstracta no hay más unidad que la que aparece á la observación del

sujeto; esta unidad es una especie de síntesis necmótica sólo para uso del sujeto; la clasificación que sobre ella se funda no es más que una clasificación artificial; para que aquella unidad sea verdadera, es preciso que sea la unidad misma del objeto, lo que en él es esencial y permanente, lo que se da en todos y en cada uno de sus individuos, sobre todas sus diferencias y las explica, lo que forma la clasificación natural, el conocimiento inteligible puro, la idea. Por eso Platón enseñaba que la idea es lo esencial del objeto, lo único que nos da el conocimiento verdadero (como siendo siempre y para todos), mientras que los grados inferiores analizados sólo son materia de la opinión. Mas el conocimiento, así idealmente considerado, si dice lo que los individuos tienen de común, prescinde de lo que tienen de individual, y es, por tanto, también un conocimiento abstracto, aunque de contraria manera que el conocimiento sensible: aquél pretende ver partes sin todo, éste todo sin partes. Supone, pues, un conocimiento en que las partes sean vistas orgánicamente en el todo, el conocimiento racional.

Se llama conocimiento *inteligible superior*, y también *conocimiento racional*, á la vista del objeto como fundamento de sus determinaciones y mudanzas interiores y es denominado así porque el objeto es conocido en pura razón y deducción de fundamento á fundado; por ejemplo: la Naturaleza creadora, la Naturaleza madre de sus seres, *Natura naturans*.

La prueba más preciosa de la unidad del conocimiento, de que lo que llamamos conocimientos distintos no son sino grados de uno mismo, de los que pasamos de inferior á superior, según que la reflexión se

hace más racional, como Platón y Hegel lo han mostrado con su proceso dialéctico, es que los idiomas no dan diferentes nombres á los objetos, según que sean por estos diversos modos conocidos. Así, en el ejemplo propuesto, lo mismo se designa con el nombre de Naturaleza la representación sensible de los objetos exteriores á nosotros observados (conocimiento sensible natural), que la semejanza externa que en ellos encontramos; por ejemplo, su delimitación en el espacio y la resistencia que oponen á nuestra acción corporal (conocimiento natural abstracto); que lo permanente en ella, lo constante que se da en todos los individuos naturales, lo natural, la ley natural (conocimiento ideal de la Naturaleza); que la relación de esta unidad esencial de la Naturaleza, determinada orgánicamente en sus creaciones (conocimiento fundamental ó racional de la Naturaleza). Mas aun en este grado superior del conocimiento inteligible, todavía lo que funda y lo fundado, la causa y el efecto, están solo exteriormente unidos, como si hubiera fuera de ellos algo en que se unieran, expresa una relación interior entre el todo y su contenido, que supone y queda pendiente de la vista unitaria del todo, y sus partes del conocimiento absoluto.

El conocimiento absoluto es la vista del objeto como uno y entero, en su generalidad y en su individualidad: todo por todo, en su pura, absoluta, entera realidad. Tal hemos visto que es la percepción Yo. Nada de mí queda fuera de ella. Lo que percibo en mí como permanente, lo que percibo como individual, la relación de lo uno á lo otro, todo lo expreso en unidad cuando digo Yo. El co-

conocimiento absoluto es, pues, la forma entera de conocer. Pero, si no cabe forma superior, cabe pensar, ciertamente, otros objetos de conocimiento. Bajo esta relación el conocimiento puede ser:

- 1.º *Inmanente*, cuando el objeto del conocimiento es el mismo sujeto ó está contenido en él; por ejemplo: Yo, mi espíritu, mi sensibilidad, etcétera.
- 2.º *Transciente*, cuando el objeto está fuera del sujeto, lo que puede ser de tres maneras: 1.ª El sujeto y el objeto están reciprocamente el uno fuera del otro, *conocimiento transitivo coordinado*; por ejemplo: *tú*. 2.ª El objeto abraza al sujeto bajo algún aspecto, quedando bajo otros fuera de él; por ejemplo: la *Naturaleza*, en que me considero comprendido como cuerpo, y de la que me distingo como espíritu, *conocimiento transitivo, relativo ó transcendental*.
- 3.º El objeto abraza enteramente al sujeto en todas sus relaciones, excediéndole además infinitamente, como sucede en el conocimiento del Sér=Dios, *conocimiento transcendental absoluto ó inmanente-transciente*. El conocimiento absoluto del Sér comprendiendo todo objeto cognoscible, siendo el objeto único del conocimiento en forma entera y absoluta de conocer, puede ser llamado *la vista real* y la vista absoluta, y también la *intuición*, entendiendo por esta palabra (de *in-tuitio*) la vista, en su concepto entero de tal, no la vista sensible, y en el

mismo sentido la *Idea*, y cuanto es fundamento de todo particular conocer la *Hipótesis*, no traduciendo esta palabra en el sentido limitado de supuesto, presumido.

Los conocimientos sensible é inteligible han solido denominarse por los autores *físico* y *metafísico*, *à posteriori* y *à priori*, *sensible* y *supra-sensible*. Pero en primer lugar, no es cierto que todo conocimiento sensible sea conocimiento de objeto natural, habiendo, como hemos visto, conocimientos determinados del espíritu, por ejemplo, el conocimiento que tengo de mis actos espirituales; ni que todo conocimiento natural sea determinado, por ejemplo, las leyes naturales, la materia, la fuerza, la naturaleza misma, aparte de que esta división no tiene más que el origen histórico de la ordenación en Roma de los escritos de Aristóteles. En segundo lugar, no es cierto que todo conocimiento inteligible sea *à priori*, esto es, antes de toda experiencia, siendo el conocimiento llamado abstracto necesariamente posteriorá ella. En tercero, tampoco es enteramente cierto que todo conocimiento inteligible sea superior al sensible, pues que si el conocimiento abstracto lo excede en la forma, le es inferior en el contenido, debiendo recibir más bien el nombre de *coordinado* al sensible que el de *superior*. Las distintas especies de conocimientos que hemos descrito no son, propiamente hablando, conocimientos distintos, sino los grados sucesivos de la actualización reflexiva para el espíritu finito del conocimiento absoluto. Ninguno de ellos, salvo el último, expresan enteramente en su fondo y en su forma lo que el objeto es, quedando siempre pendientes de nuevo conocimiento. *Solo en el conocimiento absoluto de Dios puede descansar el espíritu racional finito.*

XVII

Principio real de la ciencia.

Hemos examinado nuestro conocer, pero lo que interesa, principalmente para la ciencia, no es lo que nosotros pensemos subjetivamente, sino la verdad objetiva de lo pensado; renace, ó mejor, se presenta aquí con toda su importancia la pregunta: ¿qué es lo que me autoriza para atribuir valor objetivo á mi conocimiento? Respecto al conocimiento inmanente, la contestación es llana, porque sobre la distinción de mí el conocedor y de mí el conocido me reconozco con absoluta certeza en la identidad de ambos en la percepción Yo; y si bien es cierto que puedo preguntar por el fundamento superior de esta certeza, esto supone ya el pensamiento de otra cosa que solo en mi conocimiento (yo conociéndola) puede ser por mí sabida.

Mi conocimiento es la presencia real de mí ante mí, sin lo que no sería conocimiento de nada ni sería conocimiento. No hay presencia sin quien presencie y quien se esté presente; el desconocimiento de esta

verdad tan sencilla es el origen de todos los errores de la Filosofía abstracta, tan bien sintetizados en estas palabras de Hegel, que no son más que un luminoso comentario de la doctrina aristotélica: «El pensamiento es en sí mismo, se contiene en sí mismo, y se tiene á sí mismo por objeto. Cuando tengo por objeto un pensamiento, yo soy mi objeto. El yo, el pensamiento, es, por tanto, infinito; pues cuando tiene por objeto un pensamiento, él es su propio objeto. El objeto es el *otro*, lo negativo, lo opuesto á mí; mas si el pensamiento se piensa á sí mismo, su objeto es la nada, esto es, una cosa trascendental é ideal.» Así, abstrayendo al pensamiento del sér en donde es, y haciendo de esta abstracción el sér, se llega, según confesión del mismo Hegel, al pensamiento sin objeto, al pensamiento de nada; y también, añadiremos nosotros, á la nada del pensamiento. Pero si la certeza que tengo de mí para mí es absoluta, no trasciende fuera de mi conciencia, no estando ciertos ni presentes á mí los otros objetos como yo lo estoy, y aun para mí la supongo objetivamente fundada en la del Sér en que supongo que soy, y sin el que no podría racionalmente pensarme. En este sentido, la cuestión de la objetividad del conocimiento es enteramente general.

La cuestión capital es, pues: ¿cómo atribuimos realidad á nuestro conocimiento transitivo? Acerca de esto debemos observar que al pensamiento de *mí* acompaña el de *otra cosa* que yo, pensamiento que, aunque fuera errado, no puede explicarse por mí y por mi conocimiento (yo no me estaría presente, no sería idéntico conmigo si me lo estuviera, como *otro que yo*). Yo, pues, conozco con

mi conocimiento algo que yo no soy, luego debe darse algún fundamento de esta relación, de esa otra cosa que yo conmigo. Este fundamento no puedo ser yo, ni otra cosa enteramente distinta de mí (sin relación conmigo), sino algo que abraza en superior unidad á mí y á lo otro de mí enteramente, un fundamento absoluto. Mas la relación real de fundamento es la de comprensión real de un sér en otro sér, con lo que se me despierta la vista reflexiva racional del Sér en el pleno concepto de sér, del Sér, sin otro fuera de sí, del Sér de plena absoluta realidad, de Dios. Desde el momento en que pensamos este término, sabemos que no puede ser fundado por nosotros, ni por otro sér finito, ni por la relación misma de fundamento, viendo que yo, mi pensamiento y toda relación (entre ellas esta misma de fundar, pende de este conocimiento, que, como absoluto é infinito, no puede ser creación mía, ni vista de otro sér particular y limitado, sino que su posibilidad y su realidad tienen su razón en el Sér mismo Uno, Absoluto é Infinito, pudiendo decir: el *Sér funda en mí el pensamiento con que lo pienso y conozco y bajo el cual pienso racionalmente todas las cosas*. Yo me he reconocido con verdad superior á todo excepticismo en la pura absoluta percepción Yo; pero conocerme es ver mi sér en el Sér, mi realidad en la Realidad de

Aquel, sin el cual yo, y aun el pensamiento de mí se desvanecería.

Acaso se opondrá: el conocimiento de Dios se ha hallado bajo el supuesto de la relación de fundamento, cuya realidad, fuera de nosotros, no estamos autorizados á admitir. Mas la relación de fundamento no es nada fuera ni sobre el Sér, es la positiva comprensión de mí y de todo lo finito en el Sér, como razón y causa de todo lo particular y limitado; elevarse al Sér por la razón de fundamento, es elevarse al Sér por el Sér, conocer al Sér por y mediante el Sér mismo. El Sér se revela al espíritu racional finito en todas sus esencias y determinaciones, pudiendo servir cualquiera de ellas para despertar reflexivamente su conocimiento en el entendimiento distraído, pero ninguna de ellas puede demostrarlo, siendo lo que son *en* y *por* el Sér, fuera del cual no tienen razón ni sentido. La vista del Sér yo no la invento ni la creo; presente á mí, el Sér me está presente, como aquel en quien soy, de quien soy y¹ por quien soy, en todas partes lo encuentro; sin su presencia nada me está presente, todas las cosas, dice el sano sentido común, nos revelan á Dios. Dios está en todas las cosas; al afirmarme en la percepción Yo, mi sér y el Sér son afirmados juntamente; sin el Sér no podría tener presente más que la nada, y la nada no me puede estar presente sino negando su cualidad de nada, siendo. Lo que la ciencia hace no es crear esta relación, sino traerla á conciencia reflexiva actual, dirigir mi atención á ella para hacerme de ella sabido en el tiempo racionalmente, esto es, en razón de mi naturaleza y de mi naturaleza, en lo que es y como es en la naturaleza y realidad divina.

Dios, como el sér de toda realidad (*ens realissi-*

mus), es pensado como el objeto absoluto del conocimiento; no conocemos y sabemos que no es posible conocer nada fuera de Él; es el sol inteligible que todo lo ilumina, como enseñaba Platón, y fuera del que no hay ni aun la sombra, ni aun la nada. Todo en Él es cognoscible (*videntes Deum omnia simul vident in ipso*); sin salir de mí llego á Él, porque mi sér es en su Sér; afirmándome lo afirmo, viéndome lo veo, pues, como decía Pérez y López, *si yo soy, el Sér es*. Es, pues, el conocimiento inmanente de mi conocimiento (si yo soy y no soy el Sér, el Sér es, porque yo soy en el Yo absoluto, en el Sér); por eso, la vista real me aparece, queramos ó nó, apenas pienso en mí mismo como en el fondo de mi propio sér; *es Dios, que está más cerca de nosotros que lo estamos nosotros mismos*; pero me aparece no absorbiéndome, no negándome, no suprimiéndome, sino afirmándome, esenciándome, fundándome, razonándome, porque yo soy quien me veo en Él, quien en él hallo la plena realidad en que descanso y la verdad con que me afirmo. El conocimiento de Dios es, pues, el conocimiento inmanente que traemos necesariamente, á sabiendas ó nó, á todo conocimiento particular, aun al propio. Es, pues, la base inquebrantable sobre que descansa nuestra ciencia, lo que constituye la racionalidad de nuestro espíritu, *la luz que ilumina*

á todo hombre que viene á este mundo; est *Deus in nobis*, como decía de Nelis. Como conocimiento supremo, es el criterio absoluto de la ciencia, debiendo toda cosa ser pensada *como es*, como es en Dios, como es en la realidad divina.

Ya San Agustín había dicho: *Deus in quo et á quo et per quem vera sunt omnia*; Santo Tomás: *Creatura rationalis videt in lumine Dei*; Bossuet que la idea de lo infinito est *Deus in nobis*; y en nuestros días, filósofos de doctrinas tan opuestas como Graty y Fichte convienen en este principio, escribiendo el primero: «Se ha llegado á atacar de frente á la razón no solamente en la práctica sino por teorías formales. Hemos dicho y creemos que aquí se encuentra acaso uno de los peligros más temibles de los tiempos presentes. La luz de nuestra razón natural es la luz de Dios, es el Verbo que esclarece á todo hombre que viene á este mundo;» y el segundo sustentando en sus últimas obras las siguientes tesis: 1.º No hay más que un pensamiento absoluto, ó Dios considerado como pensamiento absoluto, que puede ser concebido como la razón del sér y de la posibilidad del conocimiento de las cosas. 2.º La razón de un conocimiento *à priori* de las cosas no puede ser hallada más que en la razón absoluta, ó en Dios considerado como razón absoluta. 3.º En la razón absoluta, ó en Dios considerado como razón absoluta, puede ser hallada la razón del acuerdo del sér y del pensar de lo subjetivo y lo objetivo. Lo que hay de común é idéntico, lo que sirve de mediador entre lo subjetivo y lo objetivo es precisamente la razón.

La vista del Sér lleva consigo la de su existen-

cia. Dios es conocido como la esencia una, absoluta é infinita, como la una, absoluta é infinita posición, y, por consiguiente, como la existencia una, absoluta é infinita; razón y causa de toda existencia particular. No cabe, pues, preguntar de Dios, como cabe preguntar de cualquier otro objeto si tal objeto existe. Todo lo que es existe, aunque sea sólo en nuestra propia fantasía; las cosas finitas, no existiendo sino finitamente, pueden existir natural y no espiritualmente, y al contrario; cabe, pues, dudar si lo finito, que es y existe en mi pensamiento, existe también fuera de mí; mas preguntar si Dios existe, como si el un término estuviera fuera del otro, es anular el conocimiento de Dios é imposibilitar por el hecho mismo la respuesta, no siendo entonces de Dios, sino de un sér particular de quien preguntamos.

El que pregunta si el Sér existe, no sabe lo que pregunta. Supone la existencia como algo fuera del sér, como algo que no es. Preguntar si Dios existe, vale tanto como preguntar si la existencia es. Si Dios fuera un puro pensamiento, el Sér y el pensamiento serían la misma cosa, como aventuraba Hegel. Lo que da cierta apariencia á la cuestión es que sobre lo que realmente se interroga no es sobre si el conocimiento racional de Dios lleva consigo el de su existencia, sino si la lleva el que actualmente en mi estado temporal de reflexión tomo por aquella vista absoluta. Se puede preguntar si Júpiter ó Brahma han existido, porque

cabe con razón la duda de que Júpiter ó Brahma fueran dioses; no se puede preguntar si Dios existe, porque es absurdo, porque no puede pensarse que el Sér no sea. Y aquí debemos notar que si el Entendimiento nos conduce hasta la vista racional, no la funda, antes halla en ella su reflexión fundada, siendo la unidad de las relaciones que aquél no ha concebido sino parcialmente. La vista de Dios nos acompaña de continuo, ofreciéndonos infinita materia de conocer que nunca agotamos en conocimientos determinados.

Habiendo hallado el conocimiento de Dios como el conocimiento absoluto que contiene en sí la razón de todo conocer, así como el Sér contiene y funda toda realidad particular y aun la relación misma de estarse presente en su identidad (la relación de conocer), *reconocemos que es el principio real de la ciencia*, en el cual y mediante el cual podemos sabernos de todo objeto finito, poniendo para ello las condiciones subjetivas necesarias, siendo nuestra ciencia fundada en la ciencia y realidad divinas. De aquí se sigue que la ciencia, cuando es tal verdadera ciencia, es una interiorización en Dios, una oración de la inteligencia. Pero si el espíritu finito puede elevarse hasta el conocimiento de Dios, este objeto supremo solo Él lo penetra con ciencia entera; el espíritu finito nunca puede apurar este objeto; puede y debe adelantar cada vez más allá el límite de su ciencia, pero siempre distará infinitamente de agotarla.

La intimación en Dios que alcanzamos por la ciencia en la relación de conocer, no rompe el límite cualitativo entre el Criador y la criatura; cada vez fortificamos más el conocimiento de nuestra realidad en la realidad divina; cada vez nos acercamos más á Dios por el conocimiento de lo divino de nuestra naturaleza; no nos pensamos ni nos hacemos dioses como los anacoretas de la India. Aun en la visión beatífica, piensa el P. Graty, las almas no quedan pasivas entregadas á una muelle y ociosa felicidad; el artista, el científico, el poeta, descubren á cada momento y cada vez más, en aquel insondable océano de luz, nuevas maravillas, que traducen en pensamientos, en figuras, en deseos, como las revelaciones del genio hacen patente á intervalos en este mundo lo divino de la realidad, sin acabar nunca de penetrarla enteramente. Esta relación de unidad y distinción de racionalidad finita es el fundamento de la fe racional. Sabemos que toda realidad se da en el Sér, y que, elevando á Él nuestro pensamiento, Él presente, podemos conocer ordenadamente la realidad finita, y esto nos confirma en la verdad hallada y nos alienta con la legítima esperanza de resolver un día los problemas que hasta el presente han quedado irresolubles. La fe científica tiene su origen en la vista real, que precede y acompaña á todo conocimiento discursivo, y en la cual sabemos que nos está presente todo objeto, aunque, sin aplicar á él especial y ordenadamente nuestra atención, no podamos conocerlo en su peculiaridad. Á toda investigación sobre objeto determinado precede el supuesto de su posibilidad en el sér, en el que de ordinario descansamos sin graves errores en el uso cotidiano de la vida, por lo que ha podido decirse que la fe precede á la ciencia, entendiéndose por ciencia la elevación progresiva de las reflexiones fragmentarias del entendimiento á las unitarias de la razón. Una vida perfecta racional en el co-

cocimiento, como una vida perfecta en la virtud, el *non posse errare* como el *non posse peccare*, son para el individuo humano en esta tierra el ideal á que debemos tender continuamente, sabiendo que en ningún tiempo lo hemos de realizar por completo; la razón no se hace efectiva por el hombre en un tiempo dado, sino en la infinitad de los tiempos.

Procedimientos parciales empleados por los filósofos para llegar al conocimiento de Dios.—El procedimiento empleado en la ciencia analítica sintetiza los dos que se han seguido hasta ahora por los filósofos: la llamada demostración y la hipótesis. Á cuatro pueden reducirse las pruebas principales de la existencia de Dios; la prueba ontológica, que concluye del pensamiento del sér infinito, perfecto y necesario á su realidad; la cosmológica, que de la existencia del mundo concluye á la de Dios como su causa; la teológica, que del orden, la armonía y la finalidad del mundo, nos levanta á la consideración de un sér soberanamente inteligente, y la moral que del desacuerdo en que á veces se hallan en el mundo presente la virtud y la felicidad, infiere la necesidad de un sér soberanamente justo, que, con su sanción en la otra vida restablezca plenamente el orden moral. Las tres primeras han sido combatidas por Kant en su *Dialéctica*, afirmando que la razón teórica no puede darnos el conocimiento objetivo de Dios, al que sólo podemos llegar mediante la razón práctica.

La prueba ontológica fué formulada por primera vez por San Anselmo, y puede resumirse de este modo: Aun el más ignorante (*insipiens*) tiene en su entendimiento la idea de una cosa, más allá de la cual no puede concebirse otra mayor.—Esta perfección soberana no puede existir sólo en nuestra inteligencia, porque entonces podría concebirse otra perfección más elevada, esa misma perfección, existiendo.—Luego esta idea tiene también su realidad fuera del entendimiento; luego Dios existe (*Existit procul dubio aliquid, quo magis cogitari non potest et intellectu et in re*). Este argumento, combatido por el monje de Malmontiers, Gaunilon (*Liber pro insipiente*), y defendido por su autor (en el *Liber apologeticus contra Gaunilonem*), quedó tan menospreciado durante el resto de la Edad Media, que Santo Tomás no le coloca entre sus multiplicadas pruebas de la existencia de Dios. La gloria de reproducirlo y ampliarlo pertenece á Descartes. Para ello comienza por sentar dos axiomas: 1.º Que las ideas de sustancia tienen más realidad objetiva que las de modo ó accidente. 2.º Que debe de haber tanta realidad en la causa eficiente, al menos, como en el efecto (si no habría una parte de efecto sin causa); y que, por consiguiente, lo más perfecto no puede provenir de lo más imperfecto. Aplicándolos luego á las ideas de que es susceptible la inteligencia humana, halla unas, las corporales y limitadas, que, no excediendo las fuerzas de su naturaleza, existen en ella con realidad formal; esto es, que le pertenecen en propiedad y es causa de ellas; otras, como la de una sustancia infinita, eterna é inmutable, que, no pudiendo ser producida por nuestro espíritu, que es limitado, ni por otro sér finito (conforme al segundo axioma), es de una realidad objetiva que supone la del sér que la posee; sér que tiene que ser como su misma idea, eterno, infinito é inmutable, Dios. Todavía Leibnitz modificó es-

te argumento, presentándolo en forma silogística, en estos términos: *Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit. (Est axioma identicum, demonstratione non indigens.)—Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. (Est definitio.)—Ergo Deus, si est possibilis, existit (Per ipsius conceptu necessitatem).* La posibilidad de Dios la demuestra en otro lugar, del modo siguiente: Si el sér de sí es imposible (*si nullam habet essentiam*) todos los séres, por otro son imposibles, porque no son el sér en sí; así nada podría existir. Luego si el sér necesario no es, no hay sér posible. La prueba física que Leibnitz denominaba también *á contingentia mundi*, suele presentarse de este modo: Si algo existe, un sér necesario tiene que existir.—Algo existe, aunque no sea más que yo mismo.—Luego existe un sér absolutamente necesario.—La prueba físico-teológica, que Kant llama *la más antigua, la más clara y la más conforme á la razón humana*, puede presentarse en los siguientes términos: Resplandece en el mundo un orden, una sabiduría y una unidad admirables en medio de la variedad de sus séres y de sus fenómenos.—Este orden y unidad no pueden ser fruto del acaso ni explicables por la obra de los seres, contingentes mundanos.—Luego existe necesariamente una causa sublime y sabia, dotada del poder y de la inteligencia suficientes para ordenarle.—Luego Dios existe. Para combatir la prueba ontológica distingue Kant entre la necesidad lógica de los juicios y la real de las cosas. Dios es omnipotente, es un juicio necesario, porque, concebido Dios, la omnipotencia es una propiedad que no puede quitársele sin contradicción; pero si quitamos el sujeto Dios, no hay contradicción ni inconveniente en suprimir el atributo omnipotente. Si, pues, como vemos, no hay contradicción, desde el momento en que se suprime el sujeto del juicio no que-

da otro subterfugio que decir que hay sujetos absolutamente necesarios, que es precisamente la proposición que se discute. Mas se dirá: este sujeto puede ser toda la realidad, y tenemos el derecho de admitirlo como posible, lo que yo concedo por ahora, aunque no es lo mismo posibilidad lógica (el concepto no contradictorio en sí) que la posibilidad real del objeto. Luego me diréis: en toda la realidad está también comprendida la existencia; la existencia está también comprendida en el concepto de algo posible. Si, pues, esta cosa se suprime, el concepto de su posibilidad interna se suprime también, lo que es contradictorio. Mas en lo que realmente está la contradicción es en hacer entrar el concepto de existencia en el de una cosa concebida como posible. La proposición esta cosa, cuya posibilidad os concedo, existe, es analítica ó sintética. Si lo primero, nada añadís con la existencia á vuestro pensamiento; si, por el contrario, confesáis, como debe hacerlo todo hombre razonable, que toda proposición existencial es sintética, ¿cómo afirmáis que el predicado existencia no puede ser separado del sujeto? Aunque yo piense un sér como la realidad sin defecto, queda siempre la cuestión: ¿tal sér existe? Porque aunque en mi pensamiento nada falte al contenido posible de una cosa, falta todavía que el conocimiento de este objeto sea posible *à posteriori*, y esa es precisamente la dificultad de la cuestión. Si se tratara de un objeto sensible, yo no podría confundir su existencia con mi concepto; pero la existencia de los objetos del pensamiento puro no puede ser conocida por ningún medio, debiendo serlo enteramente *à priori*, cuando nuestra conciencia de toda existencia descansa en la experiencia siempre. En ella parece apoyarse la prueba cosmológica; pero esto no es más que un artificio para presentar como nuevo un argumento que solo se disfraza de traje y de

voz. La experiencia no sirve en la prueba de que tratamos más que para dar el primer paso, para elevarnos á la existencia de un sér, necesario en general, creyendo encontrar estas condiciones en el sér soberanamente real; es decir, que se puede concluir de este concepto al de su necesidad, que era lo que afirmaba el argumento ontológico. Todas las ilusiones de un razonamiento se desvanecen cuando se le pone en forma. En efecto; la proposición todo sér absolutamente necesario es al mismo tiempo el sér soberanamente real (que es el *nervus probandi* de la prueba cosmológica), debe convertirse, al menos *per accidens*, como todos los juicios afirmativos; de modo que se tendría: algunos seres soberanamente reales son al mismo tiempo seres absolutamente necesarios. Y como el *ens realissimum* no difiere en nada de otro, se podría, en este caso, convertir *simplemente* de este modo: un sér soberanamente real es un sér necesario. Así, el segundo medio que toma la razón especulativa para probar la existencia del Sér Supremo, no solo estan falso como el primero, sino que en él se incurre en una *ignoratio elenchi*, prometiéndonos una nueva vía cuando nos lleva á la antigua tras un ligero rodeo. Además se ocultan en esta argumentación una multitud de pretensiones dialécticas que la crítica trascendental puede desestimar poniéndolas al descubierto; por ejemplo: 1.º El principio transcendental de concluir de lo contingente á la causa, que no tiene sentido más que en el mundo de lo sensible, pero que fuera de él nada significa. 2.º El razonamiento que concluye de la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas á una primera, á lo que los principios del uso de la razón no nos autorizan ni aun en la experiencia, mucho menos fuera, donde esta cadena no puede prolongarse. 3.º La falaz satisfacción de sí misma en que queda la razón en cuanto á la integridad de esta serie, tomando su impotencia de alcanzar más por el agota-

miento de su concepto. 4.º La confusión de la posibilidad lógica de un concepto de todas las realidades reunidas (sin contradicción interior) y la posibilidad transcendental, á la que es necesario un principio que autorice tal síntesis, que á su vez no puede llevar más que al campo de la experiencia posible, y así de seguida. La prueba físico-teológica, dice Kant, merece ser tratada con respeto. Do quiera vemos una cadena de efectos y causas, de fines y medios, una regularidad entre el nacimiento y la muerte; y como nada ha venido de sí mismo al estado en que se halla este estado, este estado señala siempre más lejos otra cosa como su causa, lo que á su vez hace necesaria una indagación nueva, aunque constantemente la misma; de suerte, que la universalidad de los seres iría á abismarse en la nada, si no se le prestara por apoyo á esta contingencia infinita alguna cosa fuera de ella, subsistente por sí originariamente, que garantizara al mismo tiempo la duración como causa de su origen. Nosotros no conocemos el contenido del mundo, ni podemos estimar su grandor en comparación á todo lo que es posible. Mas ¿quién nos impide colocar esta causalidad en cuanto al grado de perfección *sobre todo lo posible*? Tal concepto, favorable á las exigencias de la razón en la economía de los principios, es ventajoso á la extensión del uso de la razón en el seno de la experiencia que vivifica, dirigiéndola á fines que la observación no hubiera descubierto por sí, y eleva la fe en un autor supremo hasta una persuasión irresistible; pero es impotente para probar por sí solo su existencia, y necesita de la ayuda del argumento ontológico, *el único posible* de haber una prueba especulativa. Porque, sin observar la falta de paridad que hay entre las obras del arte humano y las de la Naturaleza, que derivan también de un arte, aunque sobrehumano (la posibilidad íntima de la Naturaleza obran-

do libremente), la finalidad y la armonía de un gran número de disposiciones naturales, probaría si algo probaba, la inteligencia de la forma, mas no la de la materia, demostrando, á lo más, un *arquitecto del mundo*, cuyo poder estaría siempre limitado por la naturaleza de la materia que trabaja, mas no un *creador del mundo*, á cuya idea todo está sometido. Este razonamiento va del orden y de la finalidad siempre y donde quiera observables en el mundo á la existencia de una causa que les sea proporcionada. Mas como este concepto no puede ser determinado por la vía empírica, después de haber llevado al espíritu á la admiración de la grandeza, de la sabiduría y del poder que supone en el autor del universo, no pudiendo proseguir, se abandona de pronto el argumento que se apoyaba en datos empíricos, se pasa á la contingencia del mundo, y de aquí, únicamente por conceptos transcendentales, á la existencia de un sér absolutamente necesario, y de este concepto de necesidad absoluta, al de una realidad que todo lo contenga. La prueba físico-teológica se ve detenida en su empresa, y en su apuro, salta á la prueba cosmológica, y como ésta, no es más que la prueba ontológica disfrazada.

Kant, que niega á la razón teórica las fuerzas para levantarse hasta Dios, concede este privilegio á la *razón práctica*, que alcanza este conocimiento supremo, no por vía de demostración, sino como un *postulado* necesario para la vida moral.

Yo, piensa, no necesito salir fuera de mí mismo para descubrir en mí: 1.º Una causa libre. 2.º Obligaciones reales y positivas. Con estos conceptos no su-

cede lo que con los de la razón pura, no saber si existe en alguna parte alguna cosa en que se den tales conceptos. Sin salir del sujeto, yo, que soy el sujeto, me siento obligado y además me siento una causa. En la esfera humana yo digo á cada momento *debo hacer tal cosa*, es decir, me siento obligado; no tengo, pues, necesidad de pasar de la razón á la conciencia, porque en el círculo de mi razón yo me siento obligado, y pues me siento obligado, soy una causa libre. Si soy causa y me siento obligado, se sigue que mi ley es la ley pura de la razón, siendo indudable en moral que aunque se supusiera que no existe Dios ni ninguna otra criatura racional, no por eso dejaría de sentirme obligado á seguir mi ley, esto es, á no obrar sino por motivo obligatorio y susceptible de ser generalizado. Hay, además, en nuestra razón el concepto del soberano bien, en que están implicados los de la virtud y la felicidad; la virtud como principio, la felicidad como consecuencia. Este concepto es tan absoluto como todos los racionales, de donde rigurosamente se sigue que si hay en el mundo un sér moral, si es virtuoso, se hará acreedor á la felicidad. Pero ya hemos hallado que yo soy un sér de esta especie colocado entre mi ley, concebida por la razón, y las influencias extrañas que en sentido contrario me solicitan. La vida para nosotros es, pues, una lucha en la que podemos seguir ó no nuestra ley; pero por lo mismo que la vida es una lucha, no pueden conciliarse en ella la virtud y la felicidad. Siempre que sacrifico la sensibilidad á la ley, experimento de una parte un placer austero; de otra, mi sensibilidad se halla extremadamente contrariada, me encuentro en una situación grata y triste á la par. Este estado, que Kant califica como el tipo de lo sublime, no es la felicidad. Además, la felicidad no existe en el mundo, por lo menos completa, y aspirando á ella á expensas de la virtud, no experimentamos la verda-

dera, que es la que á la virtud sigue. La unión de la virtud con la felicidad es preciso que se realice. No se realiza en esta vida, pues hay otra. Y ¿quién puede ser el autor de esta vida? El que puede mudar nuestra condición actual y transportarnos á ella, un sér omnipotente, justo, inteligente y moral.—Luego Dios existe. No hay que confundir esta prueba de Kant con las anteriores; un postulado no es una demostración. En la demostración vemos una verdad desconocida en otra conocida, que la explica iluminándola con su luz; en el postulado conocemos una suma de verdades que, inexplicables por sí mismas, suponen otra que las explique; en la primera, las consecuencias se ven directamente en el principio; en el segundo, el principio es un supuesto, aunque un supuesto necesario para la demostración. Esta última es siempre la obra del entendimiento discursivo, en el que subsiste siempre la oposición entre lo que se representa y lo representado, dejando siempre pendiente la pregunta: ¿Lo que es, es como me lo represento? El postulado es algo que no conocemos sino por su relación con lo representado; es algo que está sobre la representación, y que señala al par la impotencia del entendimiento y su dependencia de las concepciones unitarias de la razón. Pero esta relación unitaria está aquí más presentida que vista; es lo que el entendimiento necesita, no lo que es; estamos en los límites del entendimiento, pero estamos en el entendimiento todavía; Kant ha adivinado el camino, pero no ha penetrado en él; su prueba moral no vale más que las anteriores, que, bajo la apariencia de demostraciones, son también verdaderos postulados. Causalidad, finalidad, sér, son conceptos sin sentido, sin Dios, que es el Sér, la causa y el fin de todas las cosas. Tal es la economía íntima de las pruebas que antes examinamos. Todas aquéllas, como éstas, suponen la vista racional del Sér.

A estas pruebas principales se juntan dos secundarias, tomadas del entendimiento común y del lenguaje. Fúndase la primera en que el consentimiento universal puede reputarse como la voz de la razón, *voz populi voz Dei*; y la segunda, en que el lenguaje sería imposible sin el concepto de Sér, y por consiguiente, que toda palabra nuestra es una afirmación de Dios.

La primera de estas pruebas ha sido elegantemente presentada por Cicerón en estas palabras: «*Nulla gens est, neque tam inmasueta neque tam fera, quæ non etiamsi ignoret, qualem habere Deus deceat, tamen habendum sciat;*» y en otro lugar: «*Omnes esse vin et naturam Divinam arbitrantur: nec vero id collocutio hominum, aut consensus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus. Omni autem in re consensu omnium gentium, lex naturæ putanda est.*» Por Plotino en estas otras: «*Omnes naturali quodam instinctu clamant, in uno quoque nostrum Deum esse.*» Y por Máximo de Tiro en las siguientes: «*In hac tanta pugna et opinionum varietate, in eo leges et opiniones ubique terrarum convenire videbis, Deum esse unum Regem omnium et Patrem.*» La segunda, la fórmula Pezzani, en estos términos: «El lenguaje es imposible sin Dios; luego la existencia de aquél implica la de Éste. Cuando por el verbo expreso el sér, entiendo alguna cosa de durable, de persistente; alguna cosa que no está limitada á un presente fugitivo, que ha tenido un pasado y que tendrá un futuro. Pues esta idea no existiría si Dios no hubiera puesto lo inmutable en mí.» Acerca de la primera de estas pruebas, observa Hegel: «Hace mucho tiempo que se enumera entre las pruebas de la existen-

cia de Dios el consentimiento de los pueblos, y esta es la prueba que entre otras prefería Ciceron. El consentimiento de los pueblos tiene grande autoridad, y el encontrarse un conocimiento en la conciencia de todos los hombres, es motivo natural para deducir que este conocimiento tiene su raíz en la naturaleza misma de la conciencia y que es un elemento necesario de ella. Lo esencial en la categoría del conocimiento universal consiste en el hecho de que, aun en las inteligencias más incultas, existe la convicción de que una creencia individual sólo tiene un valor contingente y limitado; pero si no se busca la naturaleza, la esencia misma de esta convicción, es decir, si no se distingue lo que hay en ella de absoluto y universal de lo que tiene de individual y de contingente, de lo que sólo puede ser obra de la reflexión, el conocimiento será una opinión que deberá tenerse en cuenta, supuesto que se apoya en la naturaleza misma de la conciencia, pero no podrá satisfacer completamente el pensamiento, que, además de la *universalidad*, quiere conocer también la *necesidad* de las cosas. Por otra parte, admitiendo que la universalidad de un hecho sea una prueba suficiente en el que nos ocupa, la universalidad sería destruída por la experiencia, pues hay individuos y pueblos en los que no se encuentra la creencia de Dios. Lo más sencillo y natural en este asunto, es decir, que el *yo* encuentra en sí mismo el conocimiento y la certidumbre de su verdad y que esta certidumbre no pertenece al individuo, sino que tiene su raíz en la naturaleza misma del espíritu.» En efecto, como indica Hegel, la prueba del consentimiento universal, tan propia del espíritu romano, no es más que la exteriorización de otra prueba de la prueba ontológica, tal como San Anselmo la concibiera, pero además habría que declarar en ella qué es lo que se entiende por consentimiento universal y qué por conocimiento de Dios. Al primero nunca po-

demos llegar experimentalmente; solo podría saber lo que han pensado todos los hombres el último en el último momento de su vida; si no, se está siempre en el peligro de confundir el conocimiento racional con el común histórico hasta la fecha, como los romanos confundieron el derecho natural con el derecho de gentes. Para distinguirlos, habría que acudir á ver lo que había de esencial y de accidental en el conocimiento al conocimiento racional otra vez. Por otra parte, ¿qué es lo que entendemos por conocimiento de Dios? «En las sociedades cristianas—dice Hegel—no se admite que los dioses de la India, de la China, ni aun los de los de Grecia, y mucho menos los fetiches del África, sean el verdadero Dios; por consiguiente, los que creen en estos dioses no creen en Dios. Si, por el contrario, se considera comprendida la creencia en Dios en la creencia de muchos dioses, á la manera que el género existe en los individuos, el culto que se dirige á muchos dioses se dirige también á Dios. Los atenienses tenían por ateos á los poetas y á los filósofos, especialmente á los últimos, porque creían que Júpiter y los demás dioses solo existían en la imaginación del vulgo, y probablemente admitían un Dios único.» Sin más luz que la de la experiencia, lo mismo puede afirmarse que en todos los pueblos y en todos los hombres existe el conocimiento de Dios, pues que hasta el materialista admite un dios-materia, el fatalista un dios-destino y el excéptico un dios-acaso, que ninguno más que los que piensan como nosotros, si hubiera alguno que pensara exactamente, ha conocido el verdadero Dios. La prueba tomada del lenguaje no es evidentemente más que la prueba ontológica, un escalón más baja; en la segunda, inferimos de nuestro pensamiento al sér, en la primera de la palabra al pensamiento y del pensamiento al sér. Por eso estas pruebas nada añaden á las anteriores, de que

son la expresión, y con razón se llaman secundarias.

Todas las pruebas que hemos examinado son medios que pueden ser excelentes para despertar el conocimiento de Dios en el espíritu distraído, pero Dios no se demuestra porque no hay sobre Él principio alguno que pueda contenerlo. Antes por el contrario, todos estos argumentos se basan en principios cuya certeza depende de lo mismo que se trata de demostrar. Dios sólo se dice puede ser la causa del mundo; pero ¿qué es lo que prueba la verdad objetiva del principio de causalidad? La causa en razón plena de tal sólo en Dios es y se concibe. Kant ha podido decir con razón que por el entendimiento discursivo no se llega á Dios, y que su misma prueba moral no es de una certeza apodictica, lo que es todavía más evidente en las del consentimiento común (que se forma de las convicciones individuales de cada uno) y del lenguaje (que al expresarlo supone aquel conocimiento). Mas este mismo discurrir es imposible sin la vista absoluta del Sér, que, aunque no atendamos á ella y por eso no nos esté reflexivamente presente, va supuesta en todo conocimiento particular y aun en su negación misma. (El Sér no es: el Sér no es el Sér.) El conocimiento de Dios no es una consecuencia, sino el principio absoluto. Esta con-

vicción legítima en sí misma ha dado lugar al procedimiento intuitivo ó inmediato, la razón conoce inmediatamente á Dios; Dios es conocido directamente por sí mismo, no por otra cosa que Él. Pero no hay que confundir el procedimiento intuitivo con el hipotético, ni la vista racional de Dios, que encontramos en el fondo de la unidad de nuestra conciencia, con las aprensiones subjetivas del entendimiento ó de la fantasía, que, faltos de la debida preparación, se han confundido temporalmente con aquélla, como lo muestran, entre otros, los sistemas de Espinosa, Jacobi y Schopenhauer, y que ha hecho que se tome por Dios todo menos á Dios mismo.

Según Jacobi, el conocimiento reflexivo y por nociones no puede salir de la esfera de lo finito. Conocer de este modo es recorrer una serie de términos que se condicionan unos á otros, y por consiguiente, el término que hace primero el papel de condición es á su vez condicionado. Resulta una serie de términos condicionantes y condicionados, en la que explicar y comprender es demostrar un término por el intermedio de otro; por consiguiente, todo conocimiento tiene un contenido parcial finito. Lo infinito, la verdad absoluta, Dios, en fin, están por cima de este mecanismo de nociones en que se halla aprisionado el conocimiento reflexivo; y como el conocimiento *mediato* se limita al objeto finito, el conocimiento de Dios es un conocimiento *inmediato*. Pero este conocimiento no es, como piensa Jacobi, la mera creencia, el sentimiento

creyente, el simple buen sentido, grados inferiores del conocimiento, que no son inmediatos, porque suponen en otros su razón, y por lo mismo, como dice Hegel, son una vana abstracción formal del conocimiento inmediato, tan indeterminada, que podrá muy bien estar conforme con el cristianismo, y admitir al mismo tiempo que Dios es el Dalailama, el toro, el mono, etc. Schopenhauer, considerando las categorías de la inteligencia como formas antropomórficas, ó más precisamente, como disposiciones cerebrales únicamente aplicables al mundo de la representación, pone la realidad en lo que está más allá de toda categoría, de toda representación, sobre la distinción misma de sujeto y objeto, en la Voluntad incognoscible. Á la inversa, Hegel piensa que «la teología racional de la antigua metafísica no era una ciencia racional, sino una mera ciencia intelectual de Dios, y en ella se detenía el pensamiento en determinaciones abstractas. Se trataba de la noción de Dios; pero era un *concepto* de Dios lo que servía de materia al conocimiento, y el pensamiento no podía, como debe, moverse en él libremente,» pero ataca á su vez al conocimiento inmediato: «La ciencia inmediata, considerada como criterio de lo verdadero, nos lleva á esta segunda consecuencia: todas las supersticiones y todos los cultos se deben considerar verdaderos; y por lo tanto, se justificarán las acciones más injustas y más inmorales. No es el conocimiento mediato, el raciocinio ó el silogismo, lo que hace que los indios adoren un buey, un mono ó un brahmin; su adoración se funda en la creencia.» «Por último; el conocimiento inmediato de Dios puede, á lo más, decirnos que existe; pero no nos dice lo que es, porque este conocimiento solo puede adquirirse por la reflexión. Así, el objeto de la religión, Dios, se reduce á la noción de Dios en general, á una existencia suprasensible indeterminada, y la religión se des-

poja de este modo de su contenido.» «Así es que la doctrina que pretende libertarnos del conocimiento finito y de los principios de la antigua metafísica, estableciendo como criterio de verdad el conocimiento inmediato, no hace más que reproducir, bajo nueva forma, el principio de identidad abstracta del entendimiento. *Pensamiento abstracto* (forma de la metafísica de la reflexión) é *intuición abstracta* (forma de la ciencia inmediata), no son más que una misma y sola cosa.» «Pero Dios es espíritu, y no tiene conciencia de sí mismo sino porque encierra una mediación. Solo con esta condición es Dios un espíritu y un Sér vivo y concreto; por consiguiente, la ciencia de Dios, lo mismo que su Sér, debe contener una mediación.» «Dios, para Hegel, solo es el acuerdo perfecto de la noción y la realidad: todas las cosas finitas tienen en sí algo no verdadero; tienen una existencia que no corresponde con exactitud á su idea, en lo cual consiste su caracter transitorio. El animal, como individuo, tiene su idea en su género, que destruye la individualidad por medio de la muerte;» pero como para Hegel lo objetivo, lo que es en sí, es tal como se piensa, y por lo tanto, el pensamiento es la verdad del objeto, para Hegel la realidad plena es el pensamiento que se piensa á sí mismo, el *νοεσις νοεστος* de Aristóteles; para Schopenhauer, lo que el pensamiento no alcanza, lo incognoscible. Para el uno, el objeto no es más que una posición del pensamiento que se medializa; es propiamente un pensamiento que se reconoce sin objeto, pensamiento de nada que se concentra en sí, después de negar todas sus anteriores posiciones; para el otro, la realidad no tiene representación, porque propiamente no tiene contenido. Ambos son la expresión de los métodos examinados en sus extremas consecuencias. Hegel es el procedimiento discursivo que, no pudiendo llegar á la realidad, pone él la materia de su

propio discurso; Schopenhauer, el procedimiento intuitivo que, rechazando por imperfecto todo conocimiento de lo determinado, toma por razón la abstracción del entendimiento. La vista racional no nos dice que el Sér sea el pensamiento, sino que el pensamiento es una relación del Sér (el Sér á sí presente); ni que la realidad del Sér excluya, sino que incluye toda determinada realidad. Es ciertamente difícil en nuestro estado de cultura mantener, ó por lo menos no perder de vista, la intuición pura racional, sin que al punto decline en las concepciones fragmentarias del entendimiento; pero tal es el objeto de la educación filosófica. Las caídas deben servir para aleccionarnos. Espinosa, que comprendió que el conocimiento verdadero es la intuición racional del Sér perfecto, declina al punto, tomando por el Sér uno de sus atributos, la substancia, que, vista fuera del Sér, acaba por un concepto sin contenido, la substancia abstracta, la abstracción de la substancia; y Schelling, que busca la unidad del sujeto y del objeto del conocimiento, la halla en lo absoluto, no en lo que está sobre lo uno y lo otro, por ser lo uno y lo otro, sino en lo que no es ni lo uno ni lo otro.

XVIII

Percepción analítica del sentir.

Relación que el sentir expresa.—Yo no penetro sólo en mí en cuanto me estoy presente, en cuanto me conozco (en mi conciencia) sino también en cuanto me afecto, en cuanto me siento (en

mi sentido íntimo). El sentir expresa, pues, como el conocer, una relación entre sujeto (el que siente) y objeto (lo sentido), pero esta relación no es, como la del conocer, de distinción y propiedad; en el sentimiento el espíritu no se distingue de sí mismo y se analiza, sino que se compenetra consigo reuniendo en sí enteramente los dos términos de la relación como se reúnen las partes en el todo. El sentimiento expresa, pues, una relación de unión en totalidad que puede ser positiva, esto conforme á la naturaleza del sujeto cuya manifestación es el placer, ó contraria á esta naturaleza cuya manifestación es el dolor.

Ha sido común en los filósofos confundir el sentimiento con el conocimiento sensible, haciendo de aquél ó un antecedente ó el grado más inferior del conocer. Esto ha dependido de que en la relación del sujeto con el objeto individual, el sentimiento y el conocimiento se dan juntamente, según cumple á la unidad de ambos, siendo difícil de discernir en este primer toque y última determinación en que sus respectivas cualidades se juntan y se compenetran lo que corresponde al uno y al otro. Sin embargo; ya los filósofos sensualistas habían distinguido en las sensaciones una parte afectiva (la que corresponde al sentimiento) de otra instructiva (con la que el conocimiento comenzaba), y entre los modernos positivistas, procedentes de la Escuela Escocesa, como Bain, distinguen este doble carácter en la sensación muscular, cuyo movimiento con su ritmo origina el sentimiento (los len-

tos, el sueño, la calma, la gravedad; los vivos, la actividad, como la danza, la caza, los ritos orgiásticos), y con su diferencia la *discriminación* (facultad de discernir de la inteligencia) é italianos como Sergi, que estiman en la sensación dos propiedades: la *cualidad*, «que se desarrolla en las diferentes formas de la percepción, y la *tonalidad* que se manifiesta en el sentimiento.» Según este último autor, «la perceptividad está en relación con el mundo exterior, factor externo de la sensación, el sentimiento no tiene con él ninguna relación aparente.» «El sentimiento, como estado psíquico, puede compararse al fondo de un cuadro, con sus degradaciones de color casi siempre indescriptibles, sin límites y sin contornos, pero que dan, sin embargo, al cuadro su vivacidad y su carácter.» «Él se manifiesta como un estado que nunca se presenta más que unido á la cualidad de la sensación, ó que, por lo menos, se localiza, lo que es una propiedad de la percepción.» Este mismo carácter de totalidad del sentimiento ha llevado á los místicos de todos los tiempos (Plotino, San Clemente, León, Hebreo, Santa Teresa) á suponerlo superior al conocimiento. Por éste tenemos presente el objeto, por aquél nos confundimos con él.

Como relación de totalidad, el sentimiento tiende á la continuidad de sus estados, de que no salimos sin una especie de desgarramiento interior; es el principio conservador de nuestra vida, creando nuestros hábitos, y en la vida social manteniendo la cohesión de los miembros en el todo con las costumbres y tendiendo á establecer entre ellos el mismo nivel (la igualdad social, mediante la difusión del amor). Pero, como elemento con-

servador y relación total, depende, más que el conocimiento, del estado de cultura del espíritu; es más impresionable, más subjetivo. El sentimiento varía con los sexos, las edades, los caracteres, las ocupaciones. Una misma cosa puede impresionar diversamente, según el estado del sujeto. Por eso el sentimiento no puede servir de director para la vida: no se refiere á las cosas como son en sí, sino como dependientes de nuestra afección, como se ligan con nuestra manera de ser.

«La relatividad del sentimiento, dice Sergi, es mayor que la de cualquier otro fenómeno psíquico.... Excitaciones idénticas producen, en diferentes personas, estados contrarios y excitaciones contrarias, estados idénticos.... Hay más: en un mismo individuo, en diferentes circunstancias, una misma excitación puede originar estados diversos y hasta contrarios.» «Los sentimientos del pudor son, por lo común, más vivos en las mujeres, y entre éstas en las que están mejor educadas. La ternura y los sentimientos afines son más fáciles de excitar en la mujer que en el hombre; por el contrario, en este predomina el sentimiento de superioridad que se manifiesta aun en el esfuerzo que hace para ocultar ó para reprimir sus sentimientos de ternura. Las personas bien educadas tienen sentimientos más delicados.... Los de compasión se desarrollan en la edad madura; pero faltan ó sólo son rudimentarios en la niñez.—Al llegar á los sentimientos estéticos, la diferencia se hace más sensible en los diversos sujetos, pero muy especialmente entre los educados é instruídos. Dos literatos no se encuentran

nunca de acuerdo en la apreciación de una belleza artística. Quien lea los juicios de Tomaseo acerca de Schiller y Göthe, Shakespeare y Byron y los compare con los de Mazzini, hallará entre ellos una señalada oposición.» El sentimiento no distingue y separa, sino junta y completa: el cariño suaviza todas las asperezas; la madre quiere más á sus hijos más desgraciados, y hasta los peores, porque considera que les hace más falta; la amistad y el amor nos hacen disimular los defectos de las personas á quienes amamos; la mujer, en general, cuyo delicado organismo no consona con las bruscas emociones, es en la casa el angel de paz, y en las relaciones sociales el lazo de la alianza; y en el individuo mismo la dulce adaptación que produce el sentimiento dificulta las violentas sacudidas de la vida. Como relación total, el sentimiento no extraviado, repugna todo desorden y desarmonía, siendo por esto un poderoso elemento educador y oponiendo en ocasiones á las incompletas reflexiones del pensar, aquella invencible repugnancia que nace de la sentida disconformidad con el todo, á que se llama con propiedad razones de sentimiento.

La actividad de sentir es más receptiva que espontánea, sin decir por eso que carezca enteramente de espontaneidad (cada uno siente á su manera). La actividad del conocimiento se fortifica en el aislamiento de la meditación, la del sentimiento; más expansiva, parece que se pierde si no se comunica. Una y otra determinan relaciones del mismo orden; la del sentimiento, la totalidad y solidaridad del espíritu; la del conocimiento, su propiedad y autonomía.

Como cumple á su naturaleza, las funciones y operaciones del sentir se determinan con menos claridad que las del conocer, por lo que apenas se han hecho alguna vez objeto de especial estudio, y hasta faltan palabras en nuestra lengua para expresarlas, pero no por eso son menos reales. En presencia del objeto nos *interesamos* por él. Sin este interés, que corresponde á la atención, ó no lo sentimos ó lo sentimos débilmente. Interesados, nos *damos* al sentimiento, nos *entregamos* á él; nuestra actividad sensitiva se determina en razón al sentimiento presente, es actividad sensitiva de aquel objeto. Pero esta función sensible, que equivale á la percepción, hace que nos interese-mos por todo lo que se refiere á lo sentido, que nos engolfemos en el sentimiento, que quedemos *poseidos* por él; función sintética de las dos anteriores, pues que todo interés nos lleva á darnos al sentimiento, y el sentimiento á interesarnos por todo lo que á él es respectivo, y que equivale, por tanto, á la determinación. El objeto nos afecta primero en unidad; es como el relámpago que nos deslumbra ó el trueno que nos ensordece. Pero como el relámpago pasaría si no le mantuviéramos interesándonos sucesivamente por todas las relaciones en que nos puede afectar que, vamos integrando y con las que se va fortificando el sentimiento primero. Facil es reconocer en estas operaciones las análogas á la percepción, el juicio y el raciocinio.

Considerada analíticamente la actividad de sentir, su sujeto es siempre el Yo. El objeto puede ser el Yo ó sus propiedades, ú otra cosa que el Yo, sus partes ó propiedades. Y como toda propiedad no se da sino en el sér de quien es propia, el objeto absoluto del sentimiento es el Ser.

Los sentimientos, en razón al sujeto, pueden dividirse en corporales (*sensación*), como el hambre y la sed; espirituales (*sentimientos*), como el remordimiento y la alegría, y humanos, como el amor paternal. Los sentimientos espirituales son inmediatos como el sujeto mismo; los corporales son recibidos en el espíritu mediante la fantasía sensible, que puede alimentarlos y absorberse en ellos como el sensual, ó rechazarlo como el místico, que llega á repugnar todo lo que se refiere á su cuerpo y hasta llegar á desear su muerte. La fantasía puede reproducir también por analogía las sensaciones corporales, despertarlas, anticiparlas y continuarlas, aunque en el cuerpo hayan cesado, pudiendo ocasionar aquella perturbación de la pasión sensual, que tiene su raíz, no en el cuerpo sino en la fantasía, entre mi cuerpo y yo. En los sentimientos humanos el espíritu no siente como absoluto y opuesto al cuerpo, sino en relación armónica con él, bajo el sentimiento del Yo, humanamente.

El objeto sentido puede ser: un objeto unilateralmente determinado, un objeto último en el tiempo, y entonces el sentimiento es individual, temporal ó sensible (material, grosero); un objeto común eterno sobre el tiempo, y entonces el conocimiento es general, puro; ó un sér infinito, ya en su género, como la Naturaleza, el Espíritu, la Humanidad; ya absolutamente infinito, Dios, y entonces el sentimiento se llama absoluto y contiene los sentimientos secundarios análogos. El sentimiento de Dios contiene, pues, en absoluta subordinación todos los sentimientos inteligibles (ra-

cionales, ideales y abstractos) y sensibles, fundando y purificando todo sentimiento particular. Todos los seres deben ser amados en Dios, siendo este sentimiento religioso el único que se baste enteramente, el único que no presenta ningún lado negativo, el único que es independiente de los accidentes felices ó desgraciados de la vida y de las imperfecciones de los seres, como que se refiere al Sér Infinito, inmutable y perfecto, bien, verdad, belleza infinita, fiel en su amor y en su misericordia. Los sentimientos individuales, que pueden referirse lo mismo al espíritu que al cuerpo (*pusilanimidad*), por cuanto se contienen en los inteligibles, se llaman inferiores y superiores á estos últimos. Mas con esto no se dice que aquéllos sean siempre malos ó impuros, siendo sólo groseros y corruptores cuando son desproporcionados, desordenados y apartan al espíritu de los ideales superiores. El sentimiento inferior puede convertirse en puro mediante el desinterés, como el conocimiento sensible se convierte en inteligible mediante la abstracción. Y así como la abstracción cuando no se motiva en conocimientos ideales, y supremamente en el conocimiento absoluto, se convierte en vano conocer (cabilosidad, sutileza) así el desinterés, aunque puro en sí, cuando no se apoya en sentimientos superiores, degenera en va-

no sentimentalismo. El desinterés abstracto de los bienes degenera en prodigalidad, así como es liberalidad cuando se basa en sentimientos ideales.

Todos los fundamentos objetivos de distinción del sentimiento pueden darse en un objeto y acto de sentir. Así en una bella armonía el oído goza con el acorde de los sonidos (sentimiento sensible exterior), que puede continuarse, reproducirse é idealizarse en la fantasía (sentimiento sensible interior) con ocasión de los que se despiertan en el artista, sentimientos puros de belleza ideal (sentimientos inteligibles) que en cuanto sentidos como en su límite semejantes á lo divino, como una divina armonía (sentimiento racional) pueden ser referidos á la belleza absoluta, subordinando nuestro sentimiento temporal presente al sentimiento de la belleza divina (sentimiento absoluto). El sentimiento como actividad coordinada al conocimiento, se hace siempre efectivo, especialmente en los superiores, mediante la condición del conocimiento. De aquí la gran importancia de la ciencia para la educación del corazón, pues, como dice un gran poeta contemporáneo, «la elevación de los sentimientos está en razón directa de la profundidad de la inteligencia: sumergid el espíritu en el estudio y elevaréis el corazón á los cielos.»

Considerando la relación entre el sujeto y el objeto sensible, hallamos que el objeto sentido por el sujeto puede ser: el sujeto mismo ó alguna de sus propiedades, y entonces el sentimiento se llama inmanente ú otra cosa que el sujeto, y entonces se denomina transciente ó trascendente. El ob-

jeto trascendente puede ser ó coordinado al del sujeto como el sentimiento producido en nosotros por un semejante nuestro, ó sus cualidades; por ejemplo; el sentimiento de fraternidad, y entonces se llama transitivo coordinado; ó que nos abraza bajo algún aspecto como el sentimiento que en nosotros despiertan la Naturaleza ó el Espíritu, y entonces se llama trascendente superior ó trascendental; ó por último, que nos abraza bajo todos los aspectos y relaciones, y entonces el sentimiento es inmanente-transcendente ó el sentimiento absoluto, el sentimiento de Dios, la Beatitud. Como en el orden de los sentimientos inmanentes, es el sentimiento del Yo, que acompaña á nuestra percepción inmediata, el absoluto y primero, en el que se contiene todo el organismo de los sentimientos inmanentes; el sentimiento religioso, el sentimiento de Dios, es la base objetiva ó el principio de todos los sentimientos particulares, aun del de nosotros mismos, que incluye en sí, afirmándolos y regularizándolos, pero no excluyéndolos; Dios debe ser amado por ser Dios, y en Dios deben amarse racionalmente á todos los seres.

Los sentimientos ciegos y desordenados, predominantemente receptivos, que llegan á hacerse habituales, se denominan pasiones. La pasión es un extravío del sentimiento, una violación del orden contraria

á la razón, que sacrifica el destino total del hombre á un fin limitado y exclusivo. La pasión no destruye como la emoción, la libertad; la esclavitud de la pasión es una servidumbre libremente consentida, que no puede resistir al esfuerzo de una voluntad firme y constante. La felicidad no puede consistir, como dice Carlos Fourier, en la armonía de las pasiones, porque la armonía no puede nacer del desorden combinado con el desorden, sino de la armonía de los sentimientos bajo el sentimiento de Dios, único ante que el hombre puede inclinar su libertad, porque, como absolutamente comprensivo no la daña, sino la afirma y fortifica. El sentimiento de Dios se une con la vista real y con la voluntad del bien, como los lados de la pirámide en su vértice. La conciencia se eleva á razón, el amor propio á amor desinteresado de lo divino y caridad universal, y la voluntad determinada, en razón de estos móviles supremos, á santidad.

Cuando el estado del objeto sentido conforma con nuestro estado presente, la consecuencia de la intimidad de esta relación es lo que se llama placer, y cuando disconforma, dolor. Si la relación de conformidad ó disconformidad se refiere á toda la naturaleza del sujeto, se denomina felicidad ó infelicidad. El placer y el dolor no son el sentimiento; pues, como ya enseñaba Platón, presuponen la unión sensible, sino su consecuencia, una reflexión del sentimiento que puede darse en todos los grados de éste, respecto de lo pasado; como en la unión futura presentada en la posibilidad (te-

mor, esperanza) como en la actividad (sentimientos fortificantes ó deprimentes).

El placer y el dolor expresan una misma relación, que puede ser positiva ó negativa; por eso dice Hartmán que «El placer y el dolor son siempre semejantes; lo que lo prueba es que el uno se transforma en el otro.» Sergi, que «Acontece á menudo que una excitación que ha producido un estado doloroso produzca en el mismo individuo el sentimiento opuesto de placer, como también acontece que del placer se pase á la indiferencia.... El humo del tabaco nos ofrece un ejemplo tan claro como común: la primera vez nos causa náuseas; si se continúa fumando se adapta el organismo á los efectos del tabaco, y cuando la adaptación es completa, de ella resulta un estado de placer.» Y Wund, que «El dolor es siempre el mismo en su esencia; su caracter esencial no cambia, cualesquiera que sean los nervios sensibles que la excitación dolorosa haya afectado.» Dentro de esta unidad, como enseñaba Platón, «todo lo que es contrario á la naturaleza es doloroso, y todo lo que le es conforme es agradable;» pero no hay que entender por naturaleza humana meramente el organismo corporal, pensando con Sergi «que el dolor es un estado de conciencia que revela un conflicto entre la fuerza exterior y la fuerza orgánica, la falta de adaptación de ésta á aquélla, y una reacción sin compensación, de donde nacen el abatimiento y la pérdida de fuerzas. El *placer*, por el contrario, es un estado de conciencia que revela que la reacción se ha añadido á la acción excitadora por adaptación, y que de aquí ha resultado por sinergia un aumento de actividad vital en compensación de la reacción. La *indiferencia*, en fin, es el estado neutro de conciencia que manifiesta una adaptación perfecta

del organismo á las excitaciones de intensidad constante é invariable.» Porque, como enseña Lotze, «La sensación plácida está siempre asociada á la excitación; la dolorosa á la alteración de la vida orgánica; pero no hay entre ellas más que una relación constante de hechos simultáneos.» Hamilton piensa que «El placer es una reflexión del ejercicio espontáneo y libre de una facultad cuya acción nos es revelada por la conciencia; y el dolor es una reflexión del ejercicio forzado y comprimido de esta facultad.» Bain, que lo sigue, distingue en el sentimiento el estado de conciencia de la parte física del fenómeno. Considerado, dice, como placer ó dolor el estado de conciencia, es indefinible; pero si se considera la parte física del fenómeno, puede decirse en la mayoría de los casos «que los estados plácidos se relacionan con un crecimiento, y los dolorosos con un decrecimiento de la acción de alguna función ó de todas las funciones vitales.» Spencer admite estados dolorosos derivados de inacciones (*the negative pains*) y otros de acciones excesivas (*the positive pains*), y cree que el placer es el sentimiento que acompaña al estado de equilibrio de las funciones. Muchos filósofos, sin embargo, tanto antiguos como modernos, han negado la existencia del placer. Recordaremos entre los primeros á Hege-sías, de la escuela de Aristipo, y al mismo Epicuro, que enseñaba que el placer no es más que la ausencia del dolor. Entre los contemporáneos han defendido con elocuencia la misma tesis Schopenhauer, y hasta cierto punto Hartmann, que, aunque contradiciendo á su maestro, admite la existencia de placeres positivos, especialmente los estéticos. los halla tan inferiores á los dolores, que proclama, como aquél, el pesimismo en la vida. El análisis de este punto por ninguno ha sido hecho mejor que por Platón; los placeres físicos, según este insigne maestro, si se prolongan, se truecan

en el dolor ó en el hastío. Esto consiste en que el placer, tomado en su sentido extricto, es la correspondencia entre dos estados, y estos estados pueden ser relativamente contrarios á nuestra naturaleza total; así, el hidrópico siente placer al beber el agua que lo mata, y el criminal dolor por el bien con que la corrección lo cura. Para evitar estos extravíos del sentimiento, la necesidad de regularizar los inferiores bajo los superiores; pero esto no debe hacerse por el negativo del temor que debilita la actividad y la paraliza, rebajando al hombre al nivel del bruto, sino por el positivo de la dignidad y del amor. «No hay un sér amado—dice Mdm. Pape Carpentier—que no pueda transformar al que ama, destruir en él los malos pensamientos y suscitar laudables deseos, establecer convicciones en su corazón y vivificar su inteligencia.»

XVIII

Relación entre las actividades del Yo.

El conocer, el sentir y el querer coexisten en nosotros no sólo en potencia (virtualmente) sino hasta en sus últimas determinaciones; no sólo me sé yo siempre capaz de sentir, pensar y querer, si que cada vez estoy en un singular sentimiento, pensamiento y voluntad. Estas tres actividades pueden considerarse: 1.º Con relación á mí como el sujeto de ellas. Yo me conozco antes y sobre

estas propiedades, comprendiéndolas y determinándolas como su razón eterna y temporal, de modo que mi actividad total camina abrazando la sucesión y el tiempo particular de mi sentir, pensar y querer, y sus hechos me los atribuyo como míos, sabiéndome y sintiéndome responsable de ellos.

2.º Con relación al tiempo. La conciencia no nos atestigua cuándo haya comenzado ni cuándo haya de concluir el ejercicio de estas actividades; siempre nos hayamos sintiendo, pensando y queriendo. No conocemos el principio de estas series, ni podemos interrumpirlas á voluntad, ni nos sabemos directamente de su interrupción. Cada uno de los hechos de estas actividades, hasta donde nos atestigua la conciencia, forma con los otros del mismo género una serie continua, que se liga además con el correspondiente de las otras series en mí como el sujeto de ellas, como estados míos, y en mí como el objeto, como algo de mí en mí determinado, como un bien mío. Los hechos que forman los eslabones de las cadenas de estas series permanecen en mí, aunque solo uno actualmente presente, por lo que puedo traerlos sucesivamente á presencia actual, siguiendo ya su orden relativo en el tiempo (desde el hecho presente al que se busca ó desde uno que nos es conocido hasta él), *ley formal*, ya atendiendo á la relación que tenga conmigo como

el sujeto de mi vida, *ley subjetiva*, ya con lo esencial, que realiza, *ley objetiva*, que es en lo que se fundan la posibilidad y las leyes de la memoria.

3 ° En relación de unas con otras dentro del Yo. En primer lugar, cada una de estas propiedades vuelve sobre sí misma; yo conozco mi conocer, siento mi sentir, quiero mi querer. Por esta reflexión puedo rectificar y dirigir mi conocimiento (Lógica), ordenar mis sentimientos, moderarlos y capacitarme para sentir delicadamente), sobre la pura sensación corporal puedo sentir este dolor como indigno de mi espíritu y hacer firme y práctica mi voluntad (seguir queriendo mi querer). En segundo lugar, cada una de estas propiedades se refiere á la otra y á las otras dos; yo conozco mi sentir (Estética) y mi querer (Prasología), y en tanto, puedo dirigirlos y ser causa consciente de ellos; yo siento mi conocer y mi querer, y en tanto, me intereso en ellos como míos; yo quiero mi conocer y mi sentir, y en tanto, puedo llevarlos á término con el calor del sentimiento y la luz de la inteligencia. En tercer lugar, cada una de estas propiedades supone la otra y las otras dos; si yo no siento (me intereso en) mi conocimiento ó no tengo de ello voluntad, no conoceré ó conoceré débilmente; si yo no quiero sentir, si me opongo á mi sentimiento, podré hacerme superior á él (vencerlo); y si no tengo

conocimiento de mi sentimiento, no lo sentiré ó lo sentiré friamente, como el que no ha cultivado el conocimiento de lo bello permanece impasible ante una obra de arte; y por último, el que no conoce ni se interesa por un fin no puede dirigirse á efectuarlo con su voluntad. Pueden darse todavía series trimembres, cuatrimembres, etc ; en cada uno de los modos de referencia de estas propiedades, mi pensamiento puede ser doblemente reflejo, y así referirse á las otras dos propiedades en condición, reciprocidad, etc.

Cuando pensamos que el hombre, aun en su limitación individual, llega á aquel estado en que su conocimiento concierta consigo y en todas sus relaciones con su sentimiento y su voluntad (sabiduría), al par que su voluntad (bondad) y el sentimiento (amor, beatitud), cada una con las otras dos potencias espirituales, pensamos á este individuo como á un hombre perfecto (como una armonía humana) que distinguimos hasta en el uso vulgar del hombre que cultiva predominantemente una de estas facultades, del científico por ejemplo. Esta armonía perfecta no es en esta vida más que un ideal. Resta todavía hacer algunas observaciones sobre esta materia: 1.^a De que yo siento, pienso y quiero, no podemos inferir en vista inmediata de conciencia que tales facultades se den ni no se den fuera de mí, testificándome sólo mi conciencia de mi hecho propio. 2.^a De que sean en mí estas cualidades finitas, tampoco debemos inferir lo sean en sí mismas; antes preconcebimos en el hecho de pensar-

las limitadas en algún aspecto que no son todo lo que pueden ser. Sólo en la vista real, sólo en el conocimiento de Dios hallamos resuelta la aparente contradicción de que, no mirando más que á mí mismo, me reconozca limitado.

4. El conocimiento, el sentimiento y la voluntad, consideradas como actividades espirituales, se unen además en su objeto, en su contenido, en lo que efectúan, esto es, en lo esencial en el tiempo, *el bien*. Pero el bien de la inteligencia consiste en que lo esencial me esté presente, en que conozca las cosas como son en sí, en la *verdad*; el del sentimiento, en que nos unamos íntima y positivamente con ella, *amor, felicidad*; y el de la voluntad en que esto, esencial, sentido y conocido, me lo proponga libremente como fin, *bien moral*.

Uno y el mismo es, considerado en su unidad:, el bien espiritual del yo, la esencia humana efectuada como propia, y la verdad, la esencia presente, y en este sentido, Platón, que consideraba en su fundamento á la verdad y al bien, como también á la belleza, ha podido, con razón, decir de ellos que son la misma cosa, si bien quizá no en forma tan absoluta como la que se le atribuye, pues que hacía de lo bueno la substancia de todas las ideas. Pero el bien y la verdad no son la esencia considerada en su unidad ni mucho menos propiedades totales del ente, como las consideraron los escolásticos, poniéndolas al nivel de la unidad y aun de la esencia entre las propiedades

transcendentales del ente (*res, aliquid, unum, verum, bonum*); el bien y la verdad no son la esencia, sino relaciones de ella; así el bien y la verdad se distinguen en la esencia con racional distinción, pero sin irracional separación. Cada una de ellas es una relación propia de la esencia que no puede sustituirse por la otra; la verdad no deja de serlo porque no nos la propongamos como fin, ni lo bueno deja objetivamente de ser bueno, porque no lo conozcamos ó lo repugnemos. Pero como manifestaciones ambos de la esencia, nunca pueden oponerse y siempre se ayudan; no hay una verdad buena y otra mala, ni bien que no sea verdadero.

Siendo las tres propiedades antedichas condicionadas entre sí y en mí, como el fundamento de ellas, mi espíritu es un organismo de sus propiedades; y habiendo reconocido en mi cuerpo (tanto como lo conozco) una unidad orgánica que se mantiene interiormente en una serie de funciones (las nutritivas y las de relación) y en una serie de sistemas (el nervioso, el muscular, el vascular, etc.) que recíprocamente también se condicionan entre sí y con la Naturaleza de que mi cuerpo forma parte como individuo natural, y además con las facultades espirituales, pienso á mi Yo como un sistema de sistemas, como una armonía de espíritu y cuerpo.

Ya hemos visto cómo el cuerpo humano nos aparece, según las experiencias fisiológicas, partiendo de

una célula que se fracciona en dos membranas, asiento cada una de un orden de funciones: las de nutrición y las de relación, Estas funciones, indistintas también cada una á los principios, se van sucesivamente diferenciando en aparatos de extraordinaria delicadeza y complejidad, que, en su particularidad, manifiestan la unidad del todo y se condicionan entre sí hasta mostrarlo totalmente efectivo en su interior. Forma, pues, el cuerpo también un sistema de sistemas, un organismo natural. Este organismo natural lo pensamos como relativo á la Naturaleza y, como relativo al Yo. Pensamos que la Naturaleza, como sér de totalidad, se hace cada vez más todo en cada una de sus partes, hasta llegar en los seres orgánicos á referirse individualmente á sí misma, á realizarse como totalidad é individualidad viva en aquel punto y sér, á efectuarse, cuanto en la Naturaleza cabe, todo para sí. Todas las fuerzas de la Naturaleza confluyen para realizar esta su última obra, en que expresa en sí viva é interiormente las propiedades del Sér absoluto. De esta manera, la Naturaleza, sin salir de sí, concierta, no en general y abstractamente, sino individual y determinadamente con los espíritus individuales y con este mío. En mí, como hemos visto, mi propio espíritu se une con mi propio cuerpo, y cada una de las facultades espirituales con las funciones y organismo de mi cuerpo, formando una superior unidad en que mutuamente los unidos se ayudan y completan una unidad humana.

El Yo, como sér orgánico, es un sér lleno de su esencia; es su esencia *plena*, su esencia acabada y *perfecta*; es *bello*, porque la belleza es la *manifestación de la esencia en lo individual*, la semejanza de l

finito á lo infinito; por eso las propiedades objetivas y fundamentales de la belleza son las mismas que las del organismo, *unidad, variedad y armonía*. Esta definición analítica de la belleza es sustancialmente la misma (habida consideración al punto desde que la consideran) que la de Schelling, *lo infinito en lo infinito*, y la de Hegel *la manifestación de la Idea en una forma sensible*.

Perfección, de *perficio*, lo acabado, en oposición á *deficio*, aquello á que falta algo, significa plenitud de sér; llamamos perfecto al sér á quien nada le falta para ser el sér que es. Kant confundía el concepto de perfección con el de bondad, pensando que consistía en poseer todos los medios de realizar su fin. En lo útil, pensaba, el fin está fuera del medio, en lo perfecto medio y fin son inseparables, pero no señala menos que lo útil una relación de medio á fin. La doctrina de Kant es verdadera, pero incompleta, porque sólo se refiere á la perfección moral; pero es estimable en lo que toca á la distinción entre lo perfecto y lo bello; lo perfecto mira á la efectuación de la esencia; lo bello á su manifestación. Entre los antiguos, Platón ha sido el primero que ha tratado fundamentalmente el concepto de la belleza en muchos de sus diálogos (el Fedro, el Banquete, el Gran Hipias, el libro II de la República, las Leyes, el Fon, etc.), si bien su tendencia á verlo todo en su unidad fundamental, le lleva á confundirla con la del bien (*καλὸν καγαθόν*) y á darle un carácter excesivamente espiritual (*el alma sólo es bella*), Aristóteles no ha tratado del arte más que de una manera experimental, deduciendo sus reglas de las obras maestras de los autores griegos. Da por orígenes á la

poesía *la imitación* y el *deseo de conocer* y se encierra en las formas vagas de su conceptualismo, pensando la tragedia como la *imitación de lo mejor* y enseñando que la pintura no debe representar *lo que es, sino lo que debe ser*. Para Plotino la belleza material no es más que el reflejo de la belleza espiritual. Solo, según él, el alma es bella; el amor que la belleza despierta es del alma, que se reconoce en su propia imagen, y es preciso que el alma se haga bella para comprender lo bello. Para esto es preciso que se eleve á la fuente pura de toda belleza, á Dios, no siendo el verdadero arte más que la imitación de las ideas divinas. San Agustín también, como platónico, pone la belleza en la unidad *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*, y en la conveniencia de las partes. Entre los modernos, los filósofos sentimentalistas, precursores de la Escuela Escocesa, tienen el mérito de haber distinguido el placer estético del sensual y del interesado, admitiendo algunos, como Hutcheson, un sentido particular para lo bello, al que por lo demás confunden con el bien. Fero el que ha dado nombre por primera vez á la ciencia de lo bello ha sido un leibniciano, Baumgarten, que le denominó Estética, porque consideraba la idea de la belleza como una percepción confusa ó un sentimiento para diferenciarla de las ideas lógicas. «Belleza, según él, es la perfección que los sentidos perciben en las cosas.» Burke hace de lo bello un sentimiento que confunde con el instinto de conservación y de sociabilidad, como confunde lo sublime con lo terrible. En igual sentido se expresa Mayer y Hemke, para quien la belleza es la forma del fenómeno que conviene con la ley ingénita de nuestra vida, efectuada por el sentimiento. Contra éstos, Mendelssohn, Sulzer y Eberhard hicieron de la idea de lo bello una concepción abstracta que identificaron con la del bien. Mientras que en Francia los

filósofos sensualistas ó piensan lo bello como una de las formas de la sensación, insistiendo sobre su fin moral, en cuyo sentido escribe Diderot piezas morales, *Le Bateau* profesa, como Aristóteles, el principio de la imitación de la bella naturaleza. En Alemania, Winckelmann, en sus consideraciones sobre las artes plásticas, manifiesta que la idea de lo bello se encuentra en Dios, de donde desciende para pasar á las cosas sensibles, que son su manifestación, y la encuentra en el arte griego en su forma más pura. Lessing mantiene el principio de lo natural contra las reglas convencionales del arte francés, entonces dominante, contra los sucesores de Winckelmann, que habían caído en el ideal abstracto, el lado individual y vivo, lo *característico* en el arte, no sin caer en el extremo opuesto, mostrando una admiración exclusivista por la Poética de Aristóteles, á que llamaba los *Elementos de Euclides* de la Estética, y señalando los límites de las artes en su precioso estudio sobre el Laoconte. Á esta revolución contribuyeron Klopstock con su *Mesiada*, Göthe y Helder; pero el verdadero fundador de los estudios filosóficos acerca de lo bello es Kant. Este gran filósofo describe, como hemos visto, de mano maestra los sentimientos que acompañan á lo bello y las facultades que lo conciben, distinguiéndolo de lo sublime, con el que venía confundiéndose; pero conforme á las exigencias de su idealismo crítico, no concede á la belleza más que un carácter subjetivo, consistiendo en el libre juego de las facultades humanas: la sensibilidad, la imaginación y la razón. Cuando este movimiento es el armónico de los tres, se produce el placer tranquilo de lo bello; cuando el objeto de nuestra contemplación excede las facultades inferiores, que se anonadan en su presencia procurando aprenderlo en vano, cuando lo infinito absoluto se presente á nuestros espantados ojos y la razón goza con goce purí-

simo, y la imaginación y el entendimiento desfallecen, se produce en nosotros el sentimiento de lo sublime, signo de nuestra grandeza y de nuestra debilidad. Entre los discípulos de Kant, Schiller, sin salir del punto de vista subjetivo de su maestro, ha presentado la verdadera solución del problema del arte, hallando la belleza como la síntesis de lo ideal y lo sensible, cuya unidad constituye lo real y positivo. Fichte, encerrado en su idealismo subjetivo, subordina la belleza al bien, el arte á la moral. La virtud es el combate del hombre contra la naturaleza para mantener y hacer triunfar la libertad, que debe transformarla. El arte reproduce esta lucha y este espectáculo; es, pues, una preparación á la moral, cuyo objeto es revelar la fuerza creadora del Yo. Á esta filosofía se refiere, en parte, la Estética humorística [de Juan Pablo, los dos Schlegel (Guillermo y Federico) y Solger. El primero compuso una Estética menos notable por el fondo, apesar de las apreciaciones originales de que está sembrada, que por la forma; los segundos, con sus notables trabajos de arqueología, erudición y crítica literaria, contribuyeron á ensanchar el círculo de las ideas estéticas y derrumbar las estrechas y falsas clasificaciones que hasta entonces imperaban. El último, Solger, que creía que la filosofía no puede nacer sino de una cierta inspiración ó revelación individual que se excita por el diálogo (la Dialéctica platónica), desenvolvió la fórmula de la *ironía* en el arte, de que Juan Pablo había presentado el ejemplo. Según Solger, el objeto del arte es revelar á la conciencia humana la nada de las cosas finitas y del mundo real; es el esfuerzo que hace el espíritu para triunfar y reírse de los objetos que tienden á encadenarlo y que aniquila todo lo que no es esencial. El genio es esa ironía divina que se burla de nuestras pasiones, de nuestras luchas, de nuestros intereses, haciendo resaltar, por la inani-

dad de las cosas que nos preocupan, la potencia inmutable de lo absoluto. Schelling piensa que la belleza es la unidad de lo infinito y de lo finito, de la existencia fatal y de la actividad libre, de la naturaleza y el espíritu, y el arte, con sus obras, es el que nos hace contemplar esta armoniosa unidad que se encuentra ya en el genio del artista. La inspiración y el entusiasmo contienen dos elementos: uno instintivo espontáneo, inconsciente, que pertenece á la naturaleza; el otro consciente, reflexivo, que pertenece á la libertad. Hallándose reunidos en el arte los dos términos de la existencia, constituye la más alta manifestación del espíritu revelador de la verdad, del bien, de lo bello, de lo absoluto, de lo divino, es el órgano de la religión, que de él toma sus símbolos y sus emblemas. Hegel piensa lo bello como uno de los momentos del espíritu absoluto, como la manifestación de la Idea bajo una forma sensible, y como tal, inferior á la Religión y á la Filosofía. Mas desarrollando y reedificando la concepción schellingiana, la aplica á la Naturaleza y al Arte, la sigue en sus formas fundamentales á través de la historia, ensaya una clasificación de las artes particulares, y puede decirse que es el primero que nos ha dejado un estudio completo y científico de la Ciencia de lo Bello. Su discípulo Vicher, inspirado en sus doctrinas, ha escrito sobre la Estética una obra verdaderamente monumental. Schopenhauer, concibe también la belleza como una manifestación de lo absoluto de la voluntad y también la piensa, como un tránsito, el de lo sensible á la Moral. En la contemplación estética, piensa, la cosa particular se convierte al punto en la idea de su especie y el individuo que la contempla en un puro sujeto de conocimiento; el espíritu participa entonces de los caracteres de lo absoluto y de lo eterno, en una intuición desinteresada tiende á absorber el universo, atrae á sí la Naturaleza tan bien que acaba por sentirla como un

accidente de su propia substancia, la entiende á media palabra y grita á esa estética que se ignora: esto es lo que querías decir. La misión del genio es conocer las ideas sin el intermedio de la razón suficiente y su naturaleza quedar puro, sujeto de conocimiento, sin participar nada de las debilidades y miserias de la individualidad. En lo bello, el puro conocimiento domina y triunfa sin combate; en lo sublime este estado no se obtiene sino por una ruptura violenta y consciente con la voluntad, y como ésta es el fondo eterno del mundo, puede dividirse en dinámico (el perteneciente á la Naturaleza), matemático (el perteneciente á la extensión) y moral (el perteneciente al alma del hombre). El arte es una liberación, la Naturaleza es la objetivación de la voluntad, el arte, como la cámara obscura en que los objetos se dibujan con mayor pureza; el entusiasmo del arte nos hace olvidar por un momento las penas de la vida, pero no nos emancipa de ella más que por un instante; es un juego, pero que puede llevarnos á las cosas serias. Santa Cecilia, en quien Rafael ha sorprendido el momento en que la música se hace santa en sublime éxtasis, es el símbolo de este tránsito del arte á la moral. Se ha notado que los grandes filósofos alemanes, tan distantes en las otras consecuencias de sus sistemas, se acuerdan en las estéticas á quien por alguno se ha llamado el campo neutral de la Filosofía. Todos admiten una relación de manifestación y compenetración de lo esencial y permanente en su individual determinación, que es la que en el yo humano hemos reconocido. Lo bello nos ofrece los dos términos de la existencia; la permanente y la efectiva, reunidas y fundidas de tal modo, que la una no es más que la mostración de la otra. Á través de la forma sensible el espíritu alcanza lo invisible en una revelación instantánea que no exige el lento caminar de la reflexión, que no es ni una concepción

pura ni una percepción sensible, sino una intuición que abraza en un solo acto estos dos términos del conocimiento y que despierta nuestra sensibilidad con amor desinteresado. No es, pues, lo infinito en sí, sino lo finito en lo sensible. Y como lo bello nos ofrece la imagen de un objeto en que toda oposición es armónica y que, por tanto, se mueve sin obstáculos, en que el fin y los medios son idénticos, en que el fin se realiza por un desarrollo natural, libre y armónico, la contemplación de lo bello desvela en nuestra alma un goce delicioso que nada tiene que ver con el que nace de la satisfacción de nuestras necesidades corporales, goce puro y desinteresado que se basta á sí mismo y por eso no viene acompañado de ningún deseo de hacer servir al objeto para nuestro uso, de apropiárnoslo ó destruirlo. Nosotros, contemplando esta inmediata belleza en nosotros, amándola con amor desinteresado, nos movemos á realizarla en nuestra vida; como artistas de nosotros mismos, nos levantamos en ella sobre todo lo mezquino, egoísta y miserable, y nuestra alma parece, como decía Platón, que quiere tender su vuelo hacia su patria celeste. En esta manifestación de lo infinito en lo finito, cuando lo infinito visible y contemplado es el infinito relativo; cuando, por ejemplo, á través de nuestro hombre contemplamos la humanidad perfecta, como entonces las facultades sensibles gozan con la perfección individual que les está presente, la razón con el infinito que contempla, y el entendimiento percibe fácilmente estas relaciones, se produce, como dice Voitrón, el sentimiento tranquilo de lo bello; pero cuando lo que aparece y contemplamos es lo Infinito Absoluto, que no cabe en representación sensible, cuando la imaginación intenta en vano representarlo y el entendimiento se abisma y solo la razón halla al fin el objeto de sus anhelos, entrando en su celeste patria, entonces se produce el sentimien-

to de lo sublime, mezcla de exaltación y de anonadamiento.

Los conceptos de *organismo*, de *perfección* y de *belleza* á que nos ha conducido la consideración de la relación de nuestras actividades espirituales entre sí con las actividades corporales y con las esencias del Yo y con el Yo mismo, expresan también, como hemos visto, relaciones esenciales del ser del Yo, pero no las simplemente unitarias; y entonces, para nosotros, indeterminadas de las esencias totales ni las de mera oposición y diferencia que se ha notado al tratar de la distinción del Yo como espíritu y cuerpo, sino las del ser del Yo en su unidad con su variedad interior, *síntesis*, en que las unas y las otras alcanzan su pleno sentido. Si, pues, hemos llamado á las primeras categorías de la *tesis* y á las segundas de la *antítesis*, pertenece á estas últimas el nombre de categorías de la *síntesis* del Yo. Y aunque parezca ya inútil, bueno es consignar aquí que no aplicamos estos conceptos más que al Yo, habiéndolos descubierto en él como propiedades suyas. Yo soy mi propio organismo, pero no el organismo; naturalmente soy perfecto y bello cuanto en mí cabe, pero no la *belleza*, no la *perfección*, que semejantes ideas sólo en Dios tienen entera y absoluta realidad. En la considera-

ción de ellas, en el *Sér*, es donde puedo encontrar, hasta donde mi reflexión alcance, la razón absoluta de su existencia en mí y del límite en que me las atribuyo.

¿Existen semejantes esencias en el *Sér*? Este presentimiento, ó mejor, la evidencia anticipada de llegar á este resultado adquiere nuevo valor para nuestro pensamiento por la intuición reflexiva del *Sér*, en el que hemos visto, en general, que se contiene toda existencia; pero en qué orden y grado en él se encuentran, eso no lo sabemos aún. Ni podemos saberlo si abandonamos el conocimiento de nosotros mismos. Este nos ha mostrado que no somos los únicos, que somos limitados; por tanto, que lo que somos de propio lo somos también en relación con otros, y qué sea lo que seamos respecto á ellos, pregunta á que no podía contestar la conciencia, encerrada en los estrechos límites de nuestro sér, puede hacerlo ahora desde que, iluminada por la vista real, se eleva por ello á conciencia en la unidad de todas sus relaciones á conciencia racional. Mas para esto preciso es volver de nuevo al estudio de nuestras facultades que, cuanto más elevada es la obra que intentemos edificar, más necesitamos prepararla cavando más profundos y más sólidos cimientos.

FIN

Índice.

Páginas.

Tránsito de la Propedéutica á la ciencia analítica.— Exigencia del conocimiento racional que aquélla no puede satisfacer.—Límite de ésta.—Prepara- ción intelectual y preparación moral para el es- tudio de la Metafísica.	5
La percepción Yo.—El conocimiento propio, como nuestro primer conocimiento racional, punto de partida de la ciencia y principio de la ciencia de nosotros mismos.	16
Yo soy—el ser, la esencia y la existencia del Yo. .	64
Esencias totales del Yo.—Esencias reales.—Yo soy uno, propia é íntegramente lo que soy.	98
Posición de las esencias reales.—Yo uniformemente me rijo y me contengo, rijo mi contenido y con- tengo mis relaciones.—Las esencias reales posi- tivamente puestas.—Yo en la unidad de mi existen- cia soy sustantivamente, soy del modo que soy, soy sustantivamente del modo que soy, y soy de modo sustantivo.—Declaración de estas percepciones analíticas.—Inmanencia en el Yo de sus esencias totales.—En qué sentido pueden llamarse innatos estos conceptos.—Trascendencia que les atribui- mos fuera del Yo.	126
Del Yo en su interior distinción.—Yo me distingo	

propiamente de mi cuerpo como yo mismo.—Declaración de esta percepción analítica.—El espíritu y el cuerpo en la conciencia.	147
Las esencias totales del Yo vistas en la relativa oposición de mi espíritu y de mi cuerpo.—El sér y la esencia espirituales y el sér y la esencia corporales vistos á la luz de la propia conciencia.	206
Unión del espíritu y el cuerpo.	254
Propiedades biológicas del Yo.—La permanencia y la mudanza.—Formas de lo permanente y lo mudable.—La eternidad y el tiempo.—Lo permanente en lo mudable.—La duración.	280
El Yo en relación con sus mudanzas interiores.—Declaración de la percepción analítica Yo me mudo.—Concepto de fundamento y causa.	313
Juicios analíticos que se contienen en la percepción Yo me mudo.—Percepción analítica de la potencia, de la actividad, de la fuerza y del hecho.—Relación de mi potencia á mi actividad.—Relación de mi actividad á mi potencia.	329
La actividad como mi primera propiedad biológica.—La voluntad como la actividad primordial de mi espíritu.	374
La actividad del conocer—el pensar.	413
Fuentes de conocer.—Conocimiento sensible.—Conocimiento sensible exterior.	485
Fuentes de conocer.—Conocimiento sensible interior.	565
Fuentes de conocimiento.—El conocimiento inteligible.	576
Principio real de la ciencia.	589
Percepción analítica del sentir.	614
Relación entre las actividades del Yo.	627